UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00062903 0

Hofmann, Otto
Der Begriff der religiösen Erfahrung

BL
51
H6

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/derbegriffderrel00hofm

Der

Begriff der religiösen Erfahrung

in seiner Bedeutung für die

Prinzipienfragen der Religionsphilosophie

Von

Otto Hofmann

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1921

BL
51
H6

Der Mutter

LIBRARY
AUG 14 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Druck von August Pries in Leipzig.

Motto:

„Wir mögen über die Idee, daß die ganze Menschheit in Griechen und Barbaren zerfällt, hinaus sein, aber daß die Religionen der Heiden ganz dieselben Elemente enthalten als unsere eigene Religion, daß sie ganz denselben Quellen entspringen, denselben Gefahren und Entstellungen ausgesetzt sind, denselben Zweck zu erreichen streben, das will noch niemand begreifen oder anerkennen, trotzdem daß das Christentum, das nicht zerstören, sondern erfüllen will, auf diese Anerkenntnis gegründet ist und ohne dieselbe seine höchste Bedeutung, die es im Geiste seines Stifters hatte, vollkommen verlieren würde."

Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft 1874, S. 200.

Vorwort.

Das hiermit der Öffentlichkeit übergebene Buch ist die erweiterte Bearbeitung des I. Teils einer Schrift, welche die von der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg für das Studienjahr 1916/17 gestellte Preisaufgabe „Welche Bedeutung hat der Begriff der religiösen Erfahrung für die Prinzipienfragen der Religionsphilosophie und der christlichen Glaubenslehre?" zu lösen suchte, den Preis erhielt und als Handschrift Nr. 170 in der Heidelberger Universitätsbibliothek aufbewahrt wird. Im Spätjahr 1918 lag diese Bearbeitung der theologischen Fakultät Heidelberg als Promotionsschrift vor. — Für mannigfache wertvolle Ratschläge darf ich meinem Referenten, Herrn Professor D. Dr. G. Wobbermin, ebenso danken wie Herrn Geh. Rat Prof. D. Dr. C. Bezold für einige Winke bezüglich der Keilschriftliteratur. Herr Pfarrer W. Riedderer, Meckesheim, war so freundlich, die Korrektur mitzulesen.

Meckesheim bei Heidelberg (Baden), 29. November 1920.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Einleitung 1

I. Teil: Formale Vorfragen 2

I. Kapitel. Die Disziplinen der Theologie 2
1. Verhältnis von Religionsphilosophie und Dogmatik 2
2. Die „Apologetik" (ihre Stellung im Gesamtrahmen von Religionsphilosophie und Dogmatik) 7
3. Kurzer Überblick über den Aufbau der theologischen Disziplinen . . . 9

II. Kapitel. Methodisches 11
4. Erkenntnistheoretische Erörterung 11
5. Der Begriff der religiösen Erfahrung, abgegrenzt gegen den der konstruierenden Metaphysik und den der Empirie 23
a) gegen den der konstruierenden Metaphysik 24
b) gegen den der Empirie 33
Anhang: Auseinandersetzung mit R. Eucken über das Verhältnis des Transzendenten zur Geschichte 36
6. Ergebnis für Methode und Einteilung 38
a) Auseinandersetzung mit T. K. Oesterreich 38
b) Klarlegung der in dieser Arbeit speziell zu befolgenden Methode 41

I. Teil: Inhaltliche Darlegung 45

III. Kapitel. Das Wesen der Religion 45
7. Auffindung des Wesens der Religion 45
Anhänge.
a) Abgrenzung der wahren von der falschen Mystik vom Standpunkt der Religion aus 54
b) Magie 60
8. Verhältnis der Religion zu den „anderen" Gebieten des menschlichen Geisteslebens 61
Anhang: Religion und Sittlichkeit 65

IV. Kapitel. Das Transzendente in der Religion 72
9. Wahrheit und Offenbarung 72
a) Die religiöse Wahrheitsüberzeugung 72
b) Die Offenbarung 79
Anhang: Notwendigkeit der Religion 86
10. Der Gottesbegriff der Religion 89
a) Gehört der Gottesbegriff notwendig zur Religion? 89
b) Die Anfänge und die Ausgestaltung des Gottesbewußtseins . . 100

Nachträge 120

Rabbiner J. Nobel
Berlin

Einleitung.

Seit Friedrich Schleiermachers grundstürzender, aber auch neu aufbauender Tat, die sich in seinen Reden über die Religion und in seiner Glaubenslehre dokumentiert, ist die Theologie der Diskussion über ein Phänomen in dem Bereich der Religion nie recht ledig geworden, der Diskussion über die religiöse Erfahrung. Überall tauchen die Probleme, die dieser Begriff in sich schließt, auf: manchmal verdeckt von andersgearteten Fragestellungen, manchmal bewußt an die Oberfläche gezogen — freilich mit seltsam dreinschauendem Gesicht. — Wieder andere Theologen betonten ein Teilmoment in dieser religiösen Erfahrung so stark, daß darüber die anderen — vielleicht wichtigeren — Momente als Aschenbrödel aus dem Herrensaal der Religion in die Gesindekammer verwiesen wurden. An diese Theologen, die durch solche einseitige Betonung Mißverständnisse allerdings begünstigten, glaubten amerikanische Religionsphilosophen anzuknüpfen, die schließlich beim baren Anthropologismus ankamen. Nicht weitab von diesen steht ein deutscher Philosoph, der sich mit religionsphilosophischen Fragen in reger Weise beschäftigt, T. Konst. Oesterreich. So sehr es zu begrüßen ist, wenn von philosophischer Seite den speziell religionspsychologischen Erörterungen Interesse entgegengebracht wird, so bedauerlich ist es doch, daß, sei es aus vorgefaßter philosophischer Schulmeinung, sei es aus Nichtachtung der genuinreligiösen Triebkräfte, die „religiöse Erfahrung" tatsächlich nicht zu ihrem Rechte kommt.

Bei dem Dilemma, das wir vorläufig — vorbehaltlich aller Nüancierung — als altprotestantisch-orthodox — anthropologisch-psychologistisch bezeichnen können, scheint mir der — nicht nur formal-terminologische — Rückgang Georg Wobbermins auf Schleiermacher ein Ausweg aus dem Gewirr der Meinungen zu sein. Es darf uns keine Scheu davon zurückhalten, den Schleier zu heben, der sich allmählich um das Standbild der Theologie Schleiermachers gelegt hat. Eine in dieser Hinsicht verdienstvolle Arbeit wird in den folgenden Blättern noch erwähnt werden. Von da aus erst kann klargestellt werden, wie eine wirkliche „Erfahrungstheologie" beschaffen ist.

I. Teil: Formale Vorfragen.

I. Kapitel. Die Disziplinen der Theologie.

1. Verhältnis von Religionsphilosophie und Dogmatik.

Wir müssen zunächst in der Literatur etwas zurückgehen. Der Satz nämlich, der sich bei J. Gottschick[1] findet, ist für unseren Zweck — den der vorläufigen Orientierung — besonders instruktiv. Er lautet: „Jede philosophische Beweisführung ist gegenüber der auf besondere geschichtliche Offenbarung begründeten Religion unzulänglich und unzuverlässig und eine Verneinung des ... Anspruches der Theologie auf Selbständigkeit". Diesem Satze ist teils zuzustimmen, teils ist er abzulehnen. Richtig ist ohne Zweifel, daß eine Beweisführung nach Art der Scholastik auf dem Gebiete der Religion von vornherein abzuweisen ist. Auf diesen Gedanken werden wir noch zurückkommen. Nur soviel sei schon hier zur Beleuchtung des Problems, um das es sich handelt, bemerkt, daß wir die Scholastik in jeder Form deshalb ablehnen müssen, weil sie das Wesen der Theologie, die unter dem Gesichtspunkt der (religiösen) Erfahrung stehen will, von Grund aus verneint. Dieser Gesichtspunkt fordert zunächst ganz im allgemeinen, daß die Theologie sich von jeder aprioristischen Aufstellung irgendwelcher Normen für das religiöse Leben enthalte. Hier hat die Theologie vielmehr zunächst zu beobachten[2] und nicht zu konstruieren. Unter das Konstruieren fällt aber nicht nur das Beweisen, sondern jeder Versuch, mittels einer Wissenschaft das religiöse Leben bemeistern zu wollen.

Was aber die angebliche Gefährdung der Theologie in ihrem wissenschaftlichen Sondercharakter durch eine „dritte" Disziplin, speziell die Religionsphilosophie, anlangt, so gesteht ja Gottschick in seinen vorhergehenden Ausführungen selbst der Philosophie, genauer: Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie, die Darreichung der Erkenntnismittel für die Theologie zu. Ja, wir dürfen diesen richtigen Ansatz dahin ergänzen, daß wir sagen: nicht nur zur rein äußerlichen „Darreichung" bedarf es eines Hand-in-Hand-Gehens von Theologie und Philosophie. Die Verbindung muß eine noch engere sein.

---

[1] RE², Bd. XV, Art. Theologie, S. 432.

[2] Das berührt sich teilweise mit E. Troeltschs Satze: „Es handelt sich ... darum, ... diese Normalität von der Religionsgeschichte aus ... zu gewinnen" (Absolutheit des Christentums S. IV). Nur darf dieser Gesichtspunkt nicht in Historismus und wissenschaftlichen Relativismus umschlagen (nur „naive" Absolutheit des Christentums!). Es muß zu diesem Behufe die „Geschichte" überhaupt anders gefaßt werden; vgl. weiter unten.

Gerade, wenn wir mit Gottschick die Theologie von den Abwegen zurückführen wollen, müssen wir von einer formalen zu einer innerlichen Aneignung der philosophischen Erkenntnismittel fortschreiten; es darf nicht bei einem bloßen Spielen mit Begriffen bleiben[1]. Wird aber damit Ernst gemacht, so hört die unfruchtbare — altorthodoxe oder anthropologisch-psychologistische — Vereinzelung der Theologie auf, und es kann begonnen werden, sie in den Gesamtkomplex der Wissenschaften einzureihen. — So fordert neuestens auch K. Dunkmann[2] aufs Nachdrücklichste die „religionsphilosophische Arbeit" als eine „dem Theologen" „unentbehrliche ... Vorarbeit". Diese somit in ihrem Recht, ja ihrer Notwendigkeit, anerkannte „dritte Disziplin" ist nunmehr genau zu bestimmen.

Zunächst muß unbedingt daran festgehalten werden, daß diese Sonderdisziplin ihrerseits die Theologie, die von einer bestimmten Religion her ihren Ausgang nimmt[3], nicht unentbehrlich macht oder gar an ihre Stelle tritt: ich stimme mit Dunkmann überein, wenn er das als die Konsequenz der Position Troeltschs (Absolutheit des Christentums) ansieht. Im Gegenteil soll sie gerade als Disziplin philosophischen Charakters dazu dienen, der Theologie als solcher, d. h. als selbständiger Wissenschaft, einen festen Platz im Gesamtrahmen der Wissenschaften anzuweisen. Dunkmann formuliert die Aufgabe der Religionsphilosophie zunächst dahin, daß sie den Begriff der Religion feststellt und damit deren Selbständigkeit dartut, indem die Religion als eine Erfahrungstatsache gegen andere begrifflich abgegrenzt wird[4]. Wenn er dann[5] „schärfer ausgeprägte Ansätze zu einer selbständigen (d. h. nach dem Zusammenhang doch wohl: nicht vom christlichen [also: einem speziell-religiösen] Standpunkt) Behandlung der religionspsychologischen Vorfragen" bei Wobbermin[6] vermißt, so ist darauf zu sagen, daß gerade der Standpunkt der religiösen Erfahrung grundsätzlich für die Methode das zunächst von jeder speziellen Färbung absehende, allgemein-religionsphilosophische Verfahren fordert. Denn so wird hinwiederum auch die Religionsphilosophie vor dem Aufgehen in eine speziell-religiöse Theologie bewahrt. Gewiß treiben wir Religionsphilosophie nur als Mittel zum Zweck[7]; das schließt aber nicht aus, sondern fordert vielmehr, daß die Religionsphilosophie (so weit wie möglich) unabhängig von der Theologie, d. h. „voraussetzungslos" ist. Ist nun Dunkmann aber selbst diesem Grundsatz, den er, wie wir gesehen haben, aufstellt, in seinen Ausführungen treu geblieben? Diese Frage wird uns später noch eingehender beschäftigen.

Hier müssen wir noch eine methodologische Arbeit Reischles berücksichtigen. Wobbermin[8] weist auf eine Übereinstimmung der Erlanger Theologie und der mehr oder weniger von ihr beeinflußten Theologen mit Albrecht Ritschl und dessen Schule hin in bezug auf die Methodenfrage. Wenn wir bei Dunkmann im wesentlichen auf dessen inhaltliche Ausführungen hinweisen, so wendet Max

[1] Vgl. namentlich auch die Ausführungen über Frank.
[2] Systematische Theologie, Religionsphilosophie, 1917, S. 130. Für die ganze Stellung dieses Theologen ist die Einteilung seines Buches in „die Theorie" und in „die Phänomenologie der Religion" höchst charakteristisch. Darüber noch später.
[3] Vgl. für meine Anschauung über die theologischen Disziplinen den 3. Abschnitt.
[4] a. a. O. S. 70.
[5] a. a. O. S. 121.
[6] a. a. O. S. 166 ff.
[7] vgl. den 3. Abschnitt.
[8] Systematische Theologie, Bd. I, S. 412.

Reischle seine Untersuchung[1] der Grundlegung zu einer Methodologie in der Religionsphilosophie zu. Auch er macht Ernst mit einem induktiven Verfahren. Damit[2] ist aber in seiner Darlegung der Methode eng verknüpft das „Vergleichen“[3]. Nach der Ansicht Reischles gehört dieses „Vergleichen“ zum „Sichhineinleben in eine fremde religiöse Anschauung und Stimmung“ hinzu, um es „vollständig“ zu machen. Daran ist soviel richtig, als der psychologische Prozeß des Beobachtens allerdings nicht vor sich gehen kann, ohne daß derjenige, der beobachtet, einen Standpunkt schon eingenommen hat[4], — in unserm Falle den christlichen. Wenn dieser Standpunkt, was ebenfalls in der Struktur der normalen menschlichen Psyche begründet ist, ein unwillkürliches Festhalten an ihm veranlaßt, so ist zu beachten, daß man das noch nicht eigentlich „Vergleichen“ nennen kann[5]. Aufgabe des Religionsforschers ist zunächst einzig das Beobachten[6], ohne das Festhalten am christlichen Standpunkt in die wissenschaftliche Arbeit, d. h. aber in die Reflexion, aufzunehmen. Das Ergebnis für das Wesen der Religion, d. h. ohne Zweifel: aller Religion, wäre dann ein einseitiges: wir bekämen einen christlichen Religionsbegriff. Wohl aber muß das Festhalten am Standpunkt an einer bestimmten Stelle zur Erörterung kommen: in einer durch Religionsphilosophie („induktive“ Erforschung des Materials und was sich daraus als Konsequenz ergibt) und spezielle Dogmatik (Darstellung der eigenen Religion auf Grund dieser Religionsphilosophie) vorbereiteten Apologetik[7]. So scheint mir schon hier der Ansatzpunkt für eine Kritik des Normbegriffs zu liegen: eben in der Verwechslung von unwillkürlichem Festhalten am eigenen Standpunkt von seiten des religiösen Menschen mit dem reflektierenden „Vergleichen“ des Theologen. — Wenn M. Reischle sich übrigens auf das Verfahren C. F. Nägelsbachs[8] und H. Oldenbergs[9] beruft, so muß er, was Nägelsbach angeht, zugestehen, daß er „die Götter und Gott ... von dem subjektiven religiösen Leben“ loslöst; diesem Urteil läßt sich noch das weitere hinzufügen, daß diese Gedankenreihe Nägelsbachs zusammenhängt mit der Fragestellung: „Was findet sich im religiösen Leben des homerischen Menschen von unserem (christlich-religiösen) Leben?“ In dieser Beurteilung Nägelsbachs durch Reischle zeigt sich deutlich, was Ritschl mit Erlangen verbindet und was sie trennt. Gemeinsam ist beiden der Ausgang vom christlich-religiösen Leben, eben das „Vergleichen“; es trennt

---

[1] Die Frage nach dem Wesen der Religion 1889.

[2] d. h. schon mit einer Stoffsammlung zu einem solchen.

[3] a. a. O. S. 22.

[4] Im Grunde kommt dieses Problem auf die im 3. Abschnitt gestreifte Frage hinaus.

[5] Zu beachten ist dabei allerdings, daß dies (und das folgende) nicht von allem Beobachten gilt. Der naive Beobachter, d. h. ein solcher, der keine wissenschaftlichen Absichten verfolgt, wird natürlich sofort „vergleichen“. Damit ist aber sogleich die Apologetik (M. Reischle a. a. O. S. 92) in ihrer einfachsten Form gegeben.

[6] Darin ist allerdings nun auch ein „Vergleichen“ beschlossen, das sich aber vom „Vergleichen“ in Reischles Sinn unterscheidet, dadurch daß es nicht einträgt, sondern entnimmt.

[7] Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob „die Vergleichung ... an die Interpretation ... sich nachträglich“ anschließt „oder selbst schon bei der Interpretationsarbeit (von mir gesperrt) mitwirkt: sondern das ist gerade das punctum saliens (gegen M. Reischle a. a. O. S. 24).

[8] Homerische Theologie.

[9] Buddha.

sie die prinzipielle[1] Betonung und konsequente Durchführung der Hereinnahme der „objektiven Größen" in das „subjektive religiöse Leben". (Wie weit das wieder Gefahren in sich aufnehmen kann [Metaphysikfrage!], das zu zeigen gehört nicht hierher.) Übrigens liefert Nägelsbach bei aller Gründlichkeit, mit der er sein Material durchgearbeitet hat, und bei aller Anschaulichkeit, mit der er die Ergebnisse vorträgt, selbst das beste Beispiel dafür, wie durch die hier und da eingestreute christlich-gefärbte Zusammenfassung[2] der objektive Eindruck, den zu erzielen doch die Hauptaufgabe des Geschichtsschreibers ist, verwischt wird. — Wenn weiterhin H. Oldenberg des öfteren zum Vergleich mit Buddhas Lehre das Christentum heranzieht und wenn ich im folgenden gerade im Anschluß an Oldenberg das Gleiche tue, so ist das bedingt durch den Zweifel, ob Buddhas Lehre überhaupt noch in den Komplex der Religion gehört[3]. Es ließe sich vielleicht darüber streiten, ob man da nicht eine andere Religion, statt der christlichen, zum Vergleich beiziehen soll; allein den Ausschlag gibt meines Erachtens die Tatsache, daß sowohl Buddhismus[4] als Christentum zu den „höheren" Religionen gehören und auch formal weithin zusammengehen. —

Diesen seinen Ansatz nach der inhaltlichen Seite hin deutlich zu machen[5], gebraucht Reischle[6] das Beispiel Israels zur Zeit des Exodus und das der Athener zur Zeit der Perserkriege; bei beiden ein Volksganzes usw.[7]; Ergebnis für den Religionsforscher[8]: du „mußt die Erinnerung an diejenigen Erlebnisse in dir beleben, welche mit dem Begriff ‚Volksgefühl' ... usw. bezeichnet werden ...". Dieses Ergebnis ist bei Reischle veranlaßt und soll beleuchtet werden durch den Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaft[9]. Dieser Unterschied liegt darin, daß die Naturwissenschaft zu Allgemeinbegriffen raum-zeitlicher, quantitativer Art, die Geisteswissenschaft, unter die[10] auch die Religionswissenschaft gehört, aber zu solchen „eigentümlicher Art", zu Maßbegriffen, führt. Die Maßbegriffe träten (im Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen[11] Allgemeinbegriffen) immer in indefiniter Form auf, wozu das konkrete Erleben das Bestimmte liefere („ein Volksgefühl" — „das soundso bestimmte Volksgefühl"). Reischle gibt von da

---

[1] Daß auch bei den Erlangern Ansätze dazu vorhanden sind, hat Wobbermin in seinem geschichtlichen Überblick (Syst. Theol. I.) gezeigt.

[2] Vgl. z. B. den Schlußsatz der Vorrede zur ersten Auflage der Hom. Theol. S. XX (in der II. Aufl.); sehr charakteristisch ist S. 13: „Sie (die Vorstellung des homerischen Menschen) schafft den Gott nach des Menschen Bilde, während der wahrhaftige Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat"; ferner IV, § 36 (a. a. O. S. 194) u. a.

[3] Dem homerischen Menschen „religiöses Leben" abzusprechen, kann wohl niemand beikommen.

[4] Das gilt allerdings nur, soweit man im Buddhismus überhaupt religiöse Tendenzen anerkennt. Meine Stellung dazu s. im folgenden.

[5] Von hier aus will Reischle dann zum Maß- und weiterhin Normbegriff gelangen.

[6] in Abschn. III seines Buches.

[7] vgl. a. a. O. S. 40.

[8] a. a. O. S. 43.

[9] Meine Auffassung lege ich weiter unten dar.

[10] Allerdings mit Recht, aber aus anderen Gründen.

[11] Das ist eine m. E. unberechtigte Anwendung der ethischen Kategorien des Maßbegriffs auf die gesamte Erscheinungswelt des Geisteslebens, ein Ansatzpunkt überhaupt zum Verständnis Reischles. Reischle entlehnt den „Maßbegriff" Schleiermachers Philosophischer Sittenlehre.

aus zu, daß die psychischen (und damit die religiösen psychischen) Formen[1] überall die gleichen sind, daß diese Formen aber erst bei den Individuen mit Inhalt erfüllt werden. Ganz abgesehen davon, wieweit die obige Unterscheidung von natur- und geisteswissenschaftlichem Erkennen richtig ist, ergibt sich, daß die Methode des „Maßbegriffs" zur Gewinnung des Wesens der Religion nicht genügt. Entweder fördert er die Sache nicht[2], oder er führt zur Willkür. Um dies letztere zu vermeiden, führt Reischle den Normbegriff ein. Die Willkür ist allerdings vermieden; aber: wird die Sache wirklich zum Abschluß gebracht und die ganze Frage nicht vielmehr durch einen Machtspruch erledigt[3], was keine Lösung ist? Denn das Verhältnis von Form und Inhalt läßt sich nicht dahin bestimmen, daß der Inhalt restlos mit jedem Individuum wechselt. Schon die Beispiele, die Reischle selbst anführt, weisen in eine andere Richtung. Wohl ist richtig, daß uns der Inhalt am Individuum erst deutlich wird, mit andern Worten aber: daß er hier konkret-differenziert ist; das schließt aber nicht aus, fordert vielmehr, daß wir einen allgemeinen Inhalt, nicht nur eine Form, anerkennen. Ist nicht auch „ein Volksgefühl" schon ein Inhalt, nur ein noch nicht bestimmter, differenzierter, konkret-faßbarer? Das Weitere muß freilich unserer „Wesensbestimmung der Religion" vorbehalten bleiben. Nur soviel sollte hier deutlich gemacht werden, daß die Methode des Maß- und (in dessen Konsequenz) des Normbegriffs nicht leistet, was sie nach der Absicht Reischles leisten soll[4].

Allein, mit dem Normbegriff ist sofort ein Weiteres in die Hand gegeben: der Wertmaßstab. Er ist das Ziel der ganzen bisherigen Untersuchung und wird Ausgangspunkt der folgenden in der Weise, daß sich all das Vorhergehende zum mindesten als unnötig erweist[5]. Das nunmehrige Hauptinteresse wird in einer „Stufenordnung der Religionen" gesehen, worin sich ebenfalls wieder die Vorordnung apologetischer[6] Momente vor die religionsphilosophischen kundgibt. Wenn dann[7] dieses Verfahren als gemein-wissenschaftliches gerechtfertigt wird, und zwar unter Berufung auf die Ethik, so ergibt sich, daß der Normbegriff, der vorher in der Religionswissenschaft angewandt wurde, unter der Hand ein anderer wird. Dort der Ausgang von einer bestimmten, jeweils als höchststehend angesehenen, Religion; in der Ethik das tatsächlich durch Induktion gewonnene Wesen des Sittlichen („normalerweise" besagt im allgemeinen Sprachgebrauch eben „gewöhnlich"; auch der „Begriff", den Reischle als das „unterscheidende Merkmal des Sittlichen" angibt, bewegt sich nicht auf anderer Linie: zu seiner Auffindung bedarf man nicht des Besitzes einer Sittlichkeit, die etwa dem Christentum[8] koordiniert werden kann). — Wobbermin bemerkt[9], daß „zu diesem Unternehmen ... die religionspsychologische Arbeit in die engste Beziehung"

---

[1] a. a. O. S. 46.
[2] Darüber gleich nachher.
[3] Maß- und Normbegriff erwachsen nicht eigentlich aus der Geschichte bei Reischle.
[4] Max Reischle; a. a. O. S. 51 ff.
[5] a. a. O. S. 53 f. — Es hat nur noch die Bedeutung „formaler Übung" für den (christlichen) Religionsforscher (a. a. O. S. 72) eben zur Klärung des Normbegriffs.
[6] So nenne ich es; vgl. den 2. Abschnitt.
[7] a. a. O. S. 59 f.
[8] a. a. O., z. B. S. 65.
[9] Syst. Theol. I, S. 247.

trete. Und — dürfen wir hinzufügen — nicht nur in die engste Beziehung tritt sie zu ihm, sondern es sind sogar Ansätze vorhanden, die wenigstens teilweise mehr mit dem Begriff des „Normalen"[1] Ernst machen, wenn die spezifisch christlichen „Beziehungen"[2] als nicht geeignet zur Bestimmung des Wesens der Religion abgelehnt werden, weil nicht immer ausdrücklich mitgedachte. Die Durchführung dieses Prinzips dann auf den folgenden Seiten bleibt freilich noch darin befangen, daß die christliche Färbung noch stark hervortritt, im allgemeinen aber doch gezeigt wird, wie die religionspsychologische Fragestellung den Religionsbegriff in seiner Reinheit zeitigen kann (und auch zu einer Unterscheidung des religiösen Lebens von den übrigen Geistestätigkeiten führt[3]).

Zusammenfassend können wir also sagen: Gerade infolge der Durchführung einer voraussetzungslosen Religionsphilosophie kommt die Theologie aus der Unsicherheit ihrer Stellung im Gesamtsystem der Wissenschaften heraus und wahrt damit ihren Charakter als Sonderwissenschaft wie die anderen. Und so haben wir tatsächlich die „dritte Disziplin" als die Zusammenfassung und Herausstellung der spezifisch-religiösen Momente; so ist die wissenschaftliche Fundamentierung einer speziellen Theologie beschafft. Auf diese Weise kommt die letztere besser über die allgemeinen Prinzipien der Glaubenslehre ins klare, als wenn sie dies immer erst von den einzelnen Problemen der Dogmatik aus tun müßte. Denn jede Dogmatik greift auf die allgemeinen religiösen Erscheinungen zurück — der Natur des Gegenstandes nach ist das gar nicht anders möglich[4]. Deshalb ist auch schon um des geschlossenen Aufbaues willen erforderlich, daß die Dogmatik religionsphilosophisch fundamentiert wird[5].

2. Die „Apologetik"

(ihre Stellung im Gesamtrahmen von Religionsphilosophie und Dogmatik).

Nach Beendigung der religionsphilosophischen Aufgabe setzt die eigentlich „theologische"[6] Arbeit im Gebiet der einzelnen Religionen ein[7]. Dabei ergibt

[1] Dies statt „Norm" gesetzt, s. die Klammer oben.

[2] Max Reischle, a. a. O. S. 60 f.

[3] a. a. O. S. 63. Daß dies freilich wieder verschlungen ist mit dem Normbegriff, ändert an der Tatsache des Sich-geltend-machens religionspsychologischer Motive nichts.

[4] Vgl. schon die altprotestantische Dogmatik.

[5] Für das Weitere vgl. die Abschnitte 2, 3.

[6] Es sei verstattet, diesen Ausdruck, der sich übrigens schon bei Plato und Aristoteles findet, hier einmal auf die „Lehrer" aller Religionen anzuwenden.

[7] Hier ist eine Abgrenzung gegen Euckens Auffassung von „universaler" und „charakteristischer" Religion nötig. Es besteht deutlich ein Zusammenhang zwischen dieser Unterscheidung und den weiterhin (im Abschnitt über das „Wesen der Religion") zu beurteilenden Aufstellungen Rudolf Euckens. Hier zeigt sich die ganze Tragweite des dort berührten Ansatzes. Dort Religion als „universale" Religion in engster Verbindung mit dem Geistesleben, weil aus ihm hervorgehend; hier muß sie sich als „charakteristische" „vom übrigen Geistesleben absondern und ein eigenes Gebiet zu schaffen" versuchen (Wahrheitsgehalt der Religion [3], S. 285). Infolge davon geht durch die Religion selber ein Riß. Dies tritt in den einleitenden Ausführungen (a. a. O. S. 284 ff.) deutlich hervor, wo der Gegensatz zwischen „universaler" und „charakteristischer" Religion sich so zuspitzt, daß schließlich (a. a. O. S. 288) die gegenseitige Bezogenheit beider gefordert (nicht einfach als Tatsache festgestellt) wird. Die Hauptschwäche des Ganzen steckt darin, daß Eucken „verschiedene Stufen" der „einen" Religion (a. a. O. S. 289) konstatieren will. Denn das scheint mir — so wenigstens, wie es Eucken faßt — eine contradictio in adiecto

sich von selbst, daß die Frage nach dem Primat einer Religion unter den anderen aufgeworfen wird, d. h. aber die Frage, welche Religion der Wahrheit, die, wie wir noch sehen werden, dem religiösen Bewußtsein eigentümlich ist, am nächsten kommt. Man kann diese Disziplin „Apologetik" nennen, muß aber dabei beachten, daß diese Art Apologetik es lediglich mit dem Verhältnis der Religionen[1] untereinander zu tun hat. Auf den ersten Blick scheint sie ihren Platz am Ende der Religionsphilosophie oder — unter verändertem Gesichtspunkt — am Anfang einer speziellen Glaubenslehre einnehmen zu sollen. Es ist das auch vielfach — bewußt und unbewußt — in Übung. Aber es scheint mir doch methodologisch nicht empfehlenswert, zumal von religionspsychologischem Standpunkt aus. Es wäre nämlich eine Vorwegnahme dessen, was sich erst beim Abschluß einer Darlegung des Gehaltes einer Religion aufdrängt. Der Theologe hat zunächst die Pflicht, diesen Gehalt (und damit nur den Sondercharakter seiner Religion) klar zu machen, um dann an Hand des einzelnen zu prüfen, was vor der „Wahrheit" bestehen kann.

Zum wesentlich gleichen Resultat kommt auch Robert Kübel[2]. Sehr gut vergleicht er hier das theologische Gebäude des Erlanger Frank, das in seinem „System der christlichen Gewißheit" (wenn es Frank auch nicht Wort haben will) die Vorwegnahme eben auch der Apologetik bedeutet.

Damit aber tut sich eine andere Gefahr auf, die nämlich, daß die Dogmatik

zu sein. So bleibt das Verhältnis beider Stufen unklar: einerseits sondert sich die „charakteristische" Religion vom übrigen Geistesleben ab und berührt sich mit den geschichtlichen Religionen, andererseits geht ihre „Behauptung" „dahin, daß sich in unserer Seele ein reines Beisichselbstsein des Geisteslebens ... erschließe". Als Konsequenz aus diesen Sätzen ergibt sich: entweder ist die Religion nicht im „Geistesleben" (in der speziellen Ausprägung, die ihm Eucken gibt) zu finden, sondern im geschichtlichen Material der Religionen, oder sie gehört restlos, wennschon als dessen Blüte oder, um mit Eucken zu reden, als dessen reines Beisichselbstsein, zum Geistesleben. In jedem Fall — und diese Konsequenz beweist die Schwäche der Position — führt der Versuch, die Scheidung der beiden „Stufen" der „einen" Religion durchzuführen, zu dem entgegengesetzten Ergebnis, zu der Einsicht nämlich, daß es gerade keine Stufen in der Religion gibt.

Um aus diesem Zirkel herauszukommen, müßte der Weg, den der erste Teil der obigen Alternative zeigt, weiter verfolgt werden. Dann hätte nämlich auch eine gewisse Scheidung innerhalb des religiösen Gedankenkreises seine Berechtigung, jedoch so, daß dadurch gerade das Einheitliche des eigentlich Religiösen scharf herausgestellt wird, wie es auch Eucken in bezug auf das Christentum, wenn auch von anderem methodischem Gesichtspunkt (s. später) aus (a. a. O. S. 359 ff.), durchführt. Es gilt — um bei den Ausdrücken Euckens zu bleiben — die „universale" oder „absolute" Religion, d. h. das Absolute in der Religion gegenüber der geschichtlichen Ausprägung in den empirisch gegebenen Religionen herauszustellen und dadurch gerade aufzuzeigen, daß das „Universale" in der Religion mit dem „Charakteristischen" recht eigentlich zusammenfällt. Denn Religion muß immer „charakteristisch" sein; das schließt nicht aus, sondern fordert im Gegenteil, als zu ihrem Grundcharakter gehörig, daß sie auch „universal" ist; denn nur so kann sie wahrhaft ihr Ziel erreichen, nämlich Weltüberlegenheit den Menschen zu vermitteln, was freilich grundverschieden ist von einer Bezogenheit auf die Gesamtheit eines Geisteslebens, das in „unserer Welt" befangen bleibt — eben weil „universal" oder „absolut" identisch ist mit „charakteristisch" auf dem Gebiete der Religion.

So dürfte allererst der Zweck des Euckenschen Buches erreicht werden, den „Wahrheitsgehalt der Religion" darzustellen.

[1] Deshalb würde ich auch eine Gegenüberstellung von Pantheismus und Theismus nicht in der Apologetik, sondern entweder in der Religionsphilosophie (etwa in einem Abschnitt, der von der Gottesvorstellung handelt) oder in der speziellen Dogmatik (Abschnitt „Gott") unterbringen.

[2] in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften III³, S. 206 ff.

nur als Mittel zum Zweck erscheint und die Apologetik zur systematischen Hauptdisziplin gemacht wird, auf die die ganze Entwicklung: Religionsphilosophie — Dogmatik (mit religiös normierter Ethik), hintendiert, als ihrem eigentlichen Abschluß. Das scheint aber gerade dem Charakter der Apologetik als theologischer Hilfswissenschaft, als die sie neuerdings meistens bestimmt wird, wenn ihr dabei auch eine „relative Selbständigkeit“[1] verbleibt, zu widersprechen. Allein: in dieser Form ist die obige Aufstellung auch nicht richtig. Es gilt zu unterscheiden: a) Apologetik, die ihre wesentliche Aufgabe im „Kampf“ sieht, also negativ ist — diese ist der Dogmatik durchaus unterzuordnen —, b) Apologetik, die hauptsächlich auf den Wahrheitsgehalt ihrer Religion sieht, weniger auf die Ansprüche und Einwendungen der anderen Religionen, — insofern ist sie allerdings Hauptdisziplin, nämlich) Zusammenfassung des dogmatischen (nicht religionsphilosophischen) Gehaltes unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitskriteriums[2]. Es ist also eine Disziplin von zwei Seiten angesehen.

3. Kurzer Überblick über den Aufbau der theologischen Disziplinen.

Ehe wir in unsere eigentliche Arbeit eintreten, erübrigt noch, daß wir uns über den Aufbau der Theologie, wie er sich von religionspsychologischem Standpunkt aus zu ergeben scheint, klar werden. Es ist dies zugleich eine Zusammenfassung des Vorhergesagten. Bemerken möchte ich freilich, daß nicht ein pädagogisch abgezwecktes System gegeben werden soll; es muß hier vielmehr darauf gesehen werden, wie sich die einzelnen Disziplinen zueinander verhalten.

Gemäß dem Prinzip der religiösen Erfahrung, von der die christliche eine Teilerscheinung ist, muß der eigentlichen, im engeren Sinne sogenannten, Theologie die allgemeine Religionsphilosophie vorausgehen. Ihr liegt ob, Wesen und Wahrheit der Religion aufzuzeigen und das Verhältnis von philosophischer und spezifisch religiöser Weltanschauung und so auch von Philosophie und Theologie klarzustellen. Freilich ist dabei selbstverständliche Voraussetzung, daß Religionsphilosophie nur von demjenigen getrieben werden kann, der eigene religiöse Erfahrung besitzt[3]. Und da er diese wohl immer in konkreter (in unserem Falle also: christlicher) Ausprägung besitzt, so müßte scheinbar der Religionsphilosophie die Theologie vorausgehen. Dieser Zirkel ist aber, wie bemerkt, nur ein scheinbarer; denn die christliche Erfahrung des Individuums ist ja in dieser Form noch nicht systematisiert: sie besteht einfach als Religion, nicht als Theologie.

Ist so der allgemeine Unterbau geschaffen, so kann die eigentliche theologische Arbeit beginnen. Da aber fragt es sich, welchen Anteil der historische und welchen der systematische Zweig an der Herausarbeitung des Gedankengehalts der christlichen Religion hat[4] und wie demgemäß ihr Gebiet gegenseitig abzugrenzen ist, Da scheint mir, daß unbedingt die Erkenntnis des „wechselseitigen Bedingens jener beiden Hauptgebiete“[5] zum leitenden Gesichtspunkt gemacht werden muß. Diejenige Disziplin der systematischen Theologie, die im innigsten Wechselverhältnis

[1] vgl. z. B. Theodor Christlieb RE² I (Art. Apologetik, Apologie), S. 545.
[2] über den Wahrheitsbegriff s. später.
[3] vgl. auch Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 405.
[4] Diese Fragen gelten natürlich entsprechend auch für die Religionsphilosophie.
[5] Wobbermin, a. a. O. S. 121.

zur historischen Theologie steht, ist die Dogmatik[1]. Denn sie hat zunächst nur die Aufgabe, den Glaubensgehalt der christlichen Religion ohne bewußt apologetische und polemische Tendenzen herauszustellen; das kann sie aber nicht, ohne auf die Geschichte des Christentums Bezug zu nehmen. Gerade das ist ja der letzte Zweck der historischen Forschung in Schrift und Kirchengeschichte, die spezifisch christliche Linie bis zur Gegenwart zu erkennen; und alles Gegenwartschristentum ist durch die „geschichtliche" Kontinuität bedingt. Man könnte dagegen einwenden: Analog der Reihenfolge: Religion — Religionsphilosophie — Theologie[2] müßte hier die historische Theologie als auf der (noch unreflektierten) christlichen Religion basierend der Dogmatik vorangehen. Allein Religionsphilosophie auf der einen und Exegese mit Kirchengeschichte auf der anderen Seite sind so gefaßt inkommensurable Größen. Die letztere Disziplingruppe setzt doch eine theologische Einsicht voraus, die direkt aus dem Gegenwartschristentum gewonnen ist; hier gilt: ohne Dogmatik keine historisch-theologische Forschung! Während also bei der Religionsphilosophie keine bestimmte Theologie vorausgesetzt wird, wird die exegetische und kirchengeschichtliche nur von solchen fruchtbar geleistet (nicht gelernt!), die eine auch begrifflich klare Anschauung vom Gedankengehalt des Christentums haben, der wiederum durch diese Studien vertieft und erweitert wird.

Ein Anderes ist es um das Verhältnis von Dogmatik und Ethik. Wobbermin will[3] eine Trennung beider nur aus pädagogischer Rücksicht durchgeführt wissen. Mir scheint jedoch, um die Gefahr des Ineinanderwirrens von Religion und Sittlichkeit endgültig zu verhüten, auch im wissenschaftlichen, sachlichen Interesse eine Scheidung angebracht. Die Dogmatik hat es zunächst nur mit der Entfaltung des christlichen Glaubens, nicht mit der der christlichen Sittlichkeit zu tun, die aus ihm erst abgeleitet ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß der christliche Glaubensbegriff sittlich indifferent ist: wenn man ihn als christlichen besonders betonen will, kann man ja der Dogmatik einen anderen Namen geben, um alles Mißverständnis auszuschalten. Der Name tut nichts zur Sache; es kommt einzig auf den Inhalt an. Und da hat es die Glaubenslehre allein mit dem Inhalt des Glaubenslebens zu tun: Deum et animam scire cupio. Die Ethik ist dann die Lehre der aus dem Glaubensleben[4] erwachsenden christlichen Sittlichkeit, die es nur noch mit dem (christlich-religiös normierten) Verkehr der Menschen untereinander und mit dem individuellen Verhalten, nicht mehr aber direkt mit dem Verkehr zwischen Gott und Mensch zu tun hat; sie hätte sich etwa nach der Behandlung des Lehrstückes der Liebe Gottes zu uns (II. Kor. 5. 14.) und desjenigen unserer Liebe zu Gott (Mk. 12. 29.—33.) als relativ selbständige Disziplin (freilich immer mit Fundamentierung ihrer einzelnen Lehrstücke auf die der Dogmatik[5]) abzuzweigen. Ich möchte also die Dogmatik als die Quellwissenschaft der Ethik ansehen.

---

[1] Wegen der Ethik s. nachher.

[2] S. 9.

[3] a. a. O. S. 136.

[4] Dieses stellt nämlich die Vollendung des sittlichen Wechselverkehrs zwischen Gott und Mensch dar.

[5] Denn wie sich eben auf Grund des christlichen Gottesbegriffes ergibt, stellt die christliche Religion die wirklich organische Verbindung von Religion und Sittlichkeit dar.

Aus der Fundamentierung (auf wissenschaftlichem Boden) des christlichen Glaubens und der christlichen Sittlichkeit erwachsen nun zwei Zweige: Die praktische Theologie und die Apologetik. Die erstere ist nicht mehr reine Wissenschaft. Die letztere hat die Aufgabe, das Christentum mit den anderen Religionen zu vergleichen[1]. Bei dieser Betrachtungsweise ist die Apologetik nicht von der Dogmatik als selbständige Disziplin getrennt: sie ist nur ihr Abschluß, gewissermaßen die Krönung des dogmatischen Gebäudes. Hier bewege ich mich in der von Wobbermin[2] aufgezeigten Richtung; nur möchte ich die Apologetik prinzipiell von der Religionsphilosophie getrennt und als spezifisch (also christlich-)theologische Disziplin gefaßt wissen.

Ist so der Primat des Christentums in der Religionsgeschichte festgestellt, dann kann noch Symbolik (vergleichende Konfessionskunde) mit anschließender „Polemik" hinzugefügt werden, die die Eigenart des evangelischen Christentums herausstellen.

II. Kapitel. Methodisches.

4. Erkenntnistheoretische[3] Erörterung.

Die Frage nun nach der Bedeutung der Religionsphilosophie ist in letzter Zeit viel verhandelt, ja das Problem erst eigentlich in Angriff genommen worden. Und gerade auch die hieran sich anschließenden Verhandlungen geben uns Anlaß, zu methodischen Grundfragen Stellung zu nehmen.

---

[1] s. oben im 2. Abschnitt.

[2] a. a. O. S. 166 ff.

[3] Daß echte Religionsphilosophie der Erkenntnistheorie nicht entbehren kann, hat neuerdings Carl Stange (Religion als Erfahrung 1919) gegen Dunkmann und Gerhard Heinzelmann stark betont. Es ist dies ja auch schon im Begriff der Religion als Erfahrung gegeben. Ob freilich seine Modifizierung der von Kant inaugurierten erkenntnistheoretischen Methode der richtige Weg zum Ziel ist, das ist eine andere Frage. Und vielleicht hat hierin Dunkmann recht, wenn er ihm sogut wie Kant Subjektivismus vorwirft. Denn tatsächlich läßt Stanges Methode die Wirklichkeitsfrage gerade so offen wie — jede andere Erkenntnistheorie auch. Wirklichkeit kann nicht philosophisch dargetan, sie muß erlebt werden. Gewiß unterstreicht ja das auch Stange; aber wozu dann das heiße Bemühen, die Wirklichkeitsfrage mit philosophisch unter die Lupe genommenen Bewußtseinskategorien lösen zu wollen? Die Wirklichkeitsfrage darf hier überhaupt nicht erörtert werden. Sie muß der inhaltlichen Darstellung vorbehalten werden (vgl. meine Ausführungen unten S. 72 ff.). M. a. W.: Erkenntnistheoretische Erörterung einerseits und Wesens- und Wirklichkeitsbestimmung andererseits müssen streng voneinander geschieden werden. Die erste ist lediglich formaler Art, die beiden letzteren sind inhaltliche, durch die Sache selbst gegebene Definitionen. Vor Mißverständnissen wird dieser Satz durch den Gang meiner Arbeit geschützt sein. Schon beim Anlegen der Rüstung dagegen den Feind besiegen — um ein Bild zu gebrauchen — ist eine Unmöglichkeit; ob man dabei sofort in die Transsubjektivität flieht wie Dunkmann, also von vornherein den Kampf aufgibt, oder ob man gleich mit aller Zuversicht einen Schwertstreich tut wie Stange. Damit — das sei hier nur angedeutet — hängt auch Stanges der Sache nur sehr einseitig gerecht werdende, ich möchte sagen: stark anthropomorphistische, Definition der Religion a. a. O. S. 60 zusammen, die das Gebet, das doch eher die Zusammenfassung der beiden ersten Momente, desjenigen des Erlebens und der Ehrfurcht, ist und ihre Grundtendenzen in die Klarheit des Bewußtseins erhebt, die Ehrfurcht, d. h. das Gott-Erleben als Gott-Erleben (Wahrheitsmoment der Theorie Schleiermachers von der schlechthinigen Abhängigkeit!) überwinden und aufheben läßt (vgl. auch a. a. O. S. 58).

So machte namentlich Ernst Troeltsch um die Wende des Jahrhunderts, die unumgängliche Bedeutung der Religionsphilosophie für die theologische Arbeit geltend[1]. Gegner fand er besonders in Julius Kaftan[2] und Ludwig Ihmels[3]. Freilich können auch sie irgendwelche religionsphilosophische Untersuchungen nicht entbehren: Kaftan, um „alles, was Religion heißt", am Christentum zu messen[4] (er macht deshalb „kein Hehl" daraus, „wo er die Wahrheit sieht"); Ihmels möchte sie nur als sogenannte Prolegomena (in altprotestantischem Sinne) beibehalten, die die theologia naturalis enthalten und vom Standpunkt des Christentums aus beurteilt und als durch die eingetretene Sünde verderbt, verurteilt werden muß[5] — eine wesentlich schroffere Position als die Kaftans. Beide aber sind sich darin einig, daß eine Religionsphilosophie, „*wie Troeltsch sie fordert*"[6], von vornherein abzuweisen sei. Der ganze Streit dreht sich um die „Gewißheit des Christentums", wie Ihmels im Anschluß an Hofmann und Frank[7] sich ausdrückt. Von da aus meint er, jeglicher fundamentierenden Religionswissenschaft entraten zu können. Die einzige Aufgabe der Theologie ist, die christliche Erfahrung darzulegen. Diese Erfahrung jedoch beruht auf „übernatürlicher Offenbarung"[8]. Daran aber nimmt Troeltsch gerade Anstoß[9]. Freilich: nicht der Begriff an sich ist unbrauchbar, sondern die Konsequenz, die Ihmels daraus zieht und die Troeltsch ebenfalls als in der ganzen Frage entscheidend ansieht, „das Dilemma": entweder religionsphilosophischer Beweis oder religiöses Erlebnis. Nur ist dabei noch ein anderes mit hinzuzunehmen, was bei der Argumentation Troeltschs hier[10] mehr zurücktritt. Ihmels selbst nennt die Gefahr, in die seine Theologie sogut wie die der Erlanger[11] kommt: die Gefahr der „Konstruktion"[12]. Freilich meint er, es sei „ein Konstruktionsversuch neben andern"[13], d. h. aber in seinem Sinn: so gut „wie man sonst der ruhigen Darlegung einer bestimmten Erfahrung Gehör gibt", so solle man, wenn sie auch als Konstruktion sich darbietet, die Aussagen der *christlichen* Erfahrung anhören. Gewiß hat er recht mit der Erkenntnis, daß es lediglich Sache persönlicher Entscheidung ist, ob man das Vorgetragene für Illusion halten will oder nicht. Hier steht Ihmels mit Troeltsch in einer Linie; „die

[1] vgl. von ihm z. B.: Geschichte und Metaphysik (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1898, S. 1 ff.).

[2] z. B. Ztschr. f. Theol. u. K. 1898, S. 70 ff.

[3] die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie (Festschrift ... der Universität Erlangen 1901 I, S. 187 ff.).

[4] J. Kaftan, a. a. O. S. 79. 88.

[5] Ludwig Ihmels, a. a. O. S. 190 f. Auf derselben Linie bewegt sich auch das a. a. O. S. 214 Gesagte.

[6] L. Ihmels, a. a. O. S. 218.

[7] a. a. O. S. 187 ff., namentlich S. 189.

[8] a. a. O. S. 209.

[9] E. Troeltsch, Absolutheit des Christentums[1], S. XIV f.

[10] Freilich lehnt auch er es ab, aber es wird im Grunde nicht entscheidend getroffen.

[11] Vgl. unten meine Ausführungen über Frank.

[12] L. Ihmels, a. a. O. S. 214. Er hat dabei freilich nicht eigentlich die Dogmatik im Auge, sondern mehr die aus ihr erwachsende Beurteilung der Religionsgeschichte. Das verschlägt aber nichts; denn jedenfalls ist das nur die Konsequenz davon, daß die Dogmatik *eigenmächtig* ihren Platz einnimmt, anstatt ihn sich von der Religionsphilosophie geben zu lassen.

[13] vgl.: „Das bedeutet er aber doch auch".

Untersuchung Ihmels' ist nur einfacher und mit weniger Beziehungsgliedern beschäftigt", wie Troeltsch in eben dieser Hinsicht sagt[1]. Aber: weist dieser Sachverhalt nicht einen Ausweg? Ist die Basis, auf der Ihmels die Dogmatik errichtet wissen will, nicht doch zu schmal? D. h. ist der Vergleich mit einer anderen „bestimmten Erfahrung" auf diese Basis anwendbar? Wir müssen in Betracht ziehen, daß andere Erfahrungen, sollen sie wirklich „Gehör" finden, in einem erkenntnismäßigen Zusammenhang mit den Erkenntnissen der Zuhörer stehen müssen; andernfalls haben sie nur pathologisches[2] Interesse. Abgesehen von Irreligiösen, kann die Darstellung des Christentums nur dann zu wirksamer Apologetik[3] führen, wenn schon hier[4] eine „Verständigung mit Fernstehenden" angebahnt wird. Andernfalls fallen Apologetik und Aussage über die „christliche Gewißheit" auseinander; die Apologetik muß sich die Verständigung selber schaffen[5]. Das aber bedeutet eine Zerreißung der theologischen Arbeit, eine Preisgabe ihrer Einheitlichkeit: sie zerfällt in Teil I: Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Gewißheit, die lediglich supranaturalistisch[6] fundamentiert ist; Teil II: Vermittlung mit dem Gegner suchende und *auf diese Weise* fundamentierte Apologetik, die aber so nicht mehr erreicht, was sie erreichen soll, den Gegner zur christlichen Gewißheit zu bringen.

Aber: führt uns der Weg, den *Troeltsch* einschlägt, *prinzipiell* weiter? Meines Erachtens hat hier K. Dunkmann das Richtige gesehen[7] und auch im ganzen die Direktiven gegeben, wie wir „aus diesem Dilemma" herauskommen. Gut bezeichnet er (im Anschluß an Ihmels selbst) die Position Troeltschs als die einer reflektierten religiösen Gewißheit. Ganz abgesehen von der Frage, ob es eine solche überhaupt gibt[8], ist jedenfalls der Nachdruck auf das Wort „Gewißheit" zu legen. Bei beiden Theologen (Troeltsch und Ihmels) handelt es sich also um „christliche Gewißheit." Mit dieser Frage treten beide an die Arbeit heran, Ihmels, um, wie wir gesehen haben, die christliche Gewißheit direkt auszusagen, Troeltsch, um sie wenigstens in ihrer Relativität (gemessen an der Religionsgeschichte), also auf dem Wege über die Religionsphilosophie („reflektiert")

---

[1] E. Troeltsch, Absolutheit des Christentums[1], S. 14.

[2] Vgl. I Kor. 1, 18—23. Ohne einer speziellen Dogmatik vorzugreifen, in der diese ganze Frage eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen hat, sei hier nur soviel erwähnt, daß da sicher eine sehr große Schwierigkeit vorliegt, daß sie aber gelöst werden kann: theoretisch dadurch, daß man den Weg einschlägt, den ich im 2. und dem folgenden Abschnitt zu skizzieren versucht habe (worauf es besonders ankommt, ist das: durch sorgsame Hervorhebung dessen, daß das Christentum alle religiösen Momente zu voller Entfaltung gebracht hat, ergibt sich, daß Apologetik [und damit Mission — im weitesten Umfang des Begriffs —] nicht mehr bei vollständig Irreligiösen getrieben werden kann), praktisch durch den Taterweis des Christentums, wozu Jesus Christus selbst die Bahn gebrochen hat.

[3] Wenn sie auch noch nicht selbst Apologetik zu nennen ist, so soll sie doch im Sinne Ihmels' dazu führen.

[4] Wie das zu geschehen hat, darüber gleich unten.

[5] L. Ihmels, a. a. O. S. 215.

[6] Erst hier hat der Supranaturalismus denjenigen Einfluß, der ihm entzogen werden muß; an und für sich kann er seine gute Bedeutung haben (nur der Name ist vielleicht nicht ganz passend).

[7] K. Dunkmann, Religionsphilosophie, S. 127 f.

[8] Es mag richtig sein, daß *Gewißheit* mit Hilfe derjenigen Reflexion, die Troeltsch anstellt (darüber gleich unten) nicht zustande kommt.

darzustellen. Beider grundlegendes Hauptinteresse (auch das von Troeltsch) ist also von vornherein auf das Christentum gerichtet. Ich wiederhole: auch bei Troeltsch ist das so. Denn für ihn hat Religionsgeschichte und Religionsphilosophie nur den einen Zweck, die Stellung des Christentums innerhalb des Religionskomplexes aufzufinden. Daß dadurch der umgekehrte[1] Weg wie bei Ihmels eingeschlagen wird, ist gewiß hoch einzuschätzen. Trotzdem hat Troeltsch nur die Hälfte dieses Weges zurückgelegt. Um es kurz zu sagen: Erste theologische (genauer: religionswissenschaftliche) Arbeit ist weder Ausgehen von der christlichen Gewißheit (Erlanger Schule, Ihmels), noch religionsphilosophische Untersuchung zum positiven Erweis der Absolutheit des Christentums (Tendenz der Ritschlschen Schule: Kaftan), noch endlich religionsphilosophische Untersuchung, wobei zwar die Frage nach der Absolutheit des Christentums offengelassen wird, aber von vornherein gerade diese Frage die entscheidende ist, um deretwillen ja auch die ganze Untersuchung unternommen wird (Troeltsch und die „religionsgeschichtliche" Schule). Kaftan[2] bemerkt mit Recht, daß jene (Troeltschs) Methode nur dem Christentum[3] entspricht, und die andere Religionen von vornherein ins Unrecht setzt. Und so ist es in der Tat bei Troeltsch. Die Methode des „entwicklungsgeschichtlichen Idealismus", die er anwendet[4], vergewaltigt in Wirklichkeit die Tatsachen. Wohl betont er, daß man „ehrfürchtiger Wanderer" sein müsse; aber doch hat dieser schon „den Strick in der Tasche". Deutlich wird das besonders, wenn Troeltsch meint: „Die massenhaften Religionen der unzivilisierten Völker ... bedeuten nichts für die Frage nach den höchsten Werten". — Aber: handelt es sich in erster Linie um die „höchsten" Werte? Was heißt überhaupt „höchster Wert"? Wir kommen doch zu diesem Begriff nicht anders als durch unsere eigene Erfahrung, d. h. auf „subjektivem" Wege, wie Troeltsch selbst zugibt. Trotzdem sollen diese Werte aus der Geschichte entnommen werden, weil sie „aus dem historischen Befund erwachsen". Beides ist freilich richtig, ja: beides zusammengenommen wird der Tätigkeit des „Wertens" ganz gerecht. Der Mensch kann nur werten, wenn er den objektiven Stoff in sich aufnimmt und subjektiv verarbeitet, daß er ihm wirklich zu eigen wird.

Dem kann auch ich vollkommen zustimmen, daß das eine sehr wichtige Arbeit des Theologen sein muß; aber die erste und von da aus ausschließliche ist es nicht. Es handelt sich überhaupt nicht um eine Bestätigung oder Ablehnung der Absolutheit des Christentums oder überhaupt einer Religion. Nicht ihr Absolutheitsanspruch ist zu untersuchen, sondern zunächst ihr Wesen, d. h. das aus dem allen Religionen Gemeinsamen Erwachsende. Daß auch diese Beobachtung natürlich nicht rein objektiv vor sich gehen kann, sondern Voraussetzungen in sich schließt, der sich auch die Psyche des wissenschaftlichen Beobachters nicht entziehen kann, liegt eben in der menschlichen Geistesanlage begründet. Diesen die Arbeit in gewisser Weise hemmenden Faktor können wir aber auf ein Mindestmaß beschränken, wenn

---

[1] d. h. der methodisch vorzuziehende.

[2] J. Kaftan in seiner schon zitierten Erwiderung: Die Methode des Supranaturalismus (Ztschr. f. Theol. u. K. 1898, S. 79).

[3] Man könnte vielleicht besser sagen: nur den „höheren" Religionen.

[4] E. Troeltsch, Metaphysik der Geschichte (Ztschr. f. Theol. u. K. 1898, S. 41 ff.), z. T. im Anschluß an R. Eucken; vgl. zum Folgenden auch Absolutheit des Christentums[1], S. 58 ff.

wir darauf verzichten, einen Wertmaßstab, sei es den des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus, sei es den des Nihilismus[1], zur Forschung mitzubringen.

Die Aufhebung beider Extreme — nämlich des positiven oder negativen Wertmaßstabes — und d. h. die Überwindung ihrer Einseitigkeit und letzlich ihrer Unberechenbarkeit für eine objektgemäße Forschung[2] liegt meines Erachtens einzig in einer Geschichtsbetrachtung, wie ich sie in der Auseinandersetzung mit R. Eucken[3] zu zeichnen versuchen werde. Das heißt aber nichts anderes als *beobachten*[4], alle diejenigen Gebilde zu erforschen, die den Anspruch, Religion zu sein, erheben, zu analysieren, auf Grund dieser Analyse zu beurteilen und dann auch miteinander zu *vergleichen*. Dieses Vergleichen hat aber nichts zu tun mit der Tätigkeit, die Reischle und Troeltsch darunter verstehen; der Unterschied von dem oben schon zur Genüge gekennzeichneten Verfahren besteht darin, daß ihm abermals kein „interreligiöser"[5] (Wert-) Maßstab zugrunde liegt, sondern dadurch nur eine stärkere Ausscheidung des Nicht-Religiösen bewerkstelligt werden soll[6]. Daran schließen sich organisch als Parallelunterſuchungen[7] einerseits negativ die Abgrenzung gegen das „übrige" Geistesleben, andererseits positiv die Herausstellung dessen, was der Grund der Eigentümlichkeit der Religion ist[8]. Erst wenn so die Beobachtung nach allen Seiten möglichst[9] erschöpfend ausgeführt ist, kann durch Vermittlung einer speziellen Glaubenslehre der Absolutheitsanspruch als übergreifende Aufgabe einer universellen Apologetik geprüft und von den speziellen Standpunkten aus verteidigt werden.

Das unleugbare Verdienst Troeltschs, das er sich durch die prinzipielle Forderung der religionsphilosophischen Arbeit in der Theologie erworben hat, muß voll anerkannt werden, nur gilt auch hier: diese Religionsphilosophie zu entlasten von

---

[1] Wenn Troeltsch meint (Absolutheit des Christentums[1], S. 62), „die Erwartung, daß die ... Welt sich ... in ein totes Netzwerk oder in ein blödes Chaos verwandeln werde", sei „eine Forderung der Voraussetzungslosigkeit", so gibt dieses Urteil Troeltschs nur den ersten Eindruck wieder; bei genauerem Zusehen entpuppt sich aber dieser „Historismus" als durchaus nicht voraussetzungslos.

[2] Diese führt nicht zu subjektiver Willkür.

[3] Im folgenden Abschnitt.

[4] Vgl. schon oben meine Ausführungen gegen M. Reischle. Troeltsch stimmt hier mit der genuin Ritschlschen Schule überein; was ihn davon trennt, ist lediglich die Fundamentierung (supranatural [durch Offenbarung] oder entwicklungsgeschichtlich) der Normen.

[5] So möchte ich sagen.

[6] Es sei an einem konkreten Beispiel deutlich gemacht, das auch uns weiterhin beschäftigt: Ist der Buddhismus eine Religion?

[7] S. über diese Anordnung weiterhin den folgenden Abschnitt. Ich mußte davon jetzt schon manches berühren, um die Auseinandersetzung mit Troeltsch zum Abschluß zu bringen.

[8] Auch das ist immer noch „objektive" Tätigkeit, noch nicht „wertende" im Sinne Troeltschs. Um das hier kurz vorauszunehmen: zu einer Metaphysik gelangen wir unter allen Umständen; ob sie als Metaphysik der Geschichte (Eucken; Troeltsch), als Transsubjektivität (K. Dunkmann, s. unten) oder als Supranaturalismus (Erlanger; in anderer Form Kaftan) zu bezeichnen ist, kann in der Religionsphilosophie nur mit Sicherheit dahin beantwortet werden, daß sie dem Geistesleben schlechthin überlegen ist und nicht aus ihm stammt, aber doch sich im Geistesleben, genauer: im religiösen *Bewußtsein*, manifestiert. Die konkrete Bestimmung kann freilich erst in einer speziellen Glaubenslehre erfolgen und erst von da aus der ganze Streit entschieden werden.

[9] Das kann freilich bei der Unmenge von Religionen und religiösen Individuen nur annähernd geschehen.

allem, was in eine spezielle Glaubenslehre gehört. Daß bei Troeltsch die weitere Gefahr einer Resorption der Glaubenslehre durch die Religionsphilosophie vorliegt, darauf sei hier nur hingewiesen; die Auseinandersetzung über diesen Punkt muß der Einleitung in die Dogmatik vorbehalten werden. Zu diesem Zweck ist es nötig, namentlich die Frage nach der Stellung der einzelnen Religionen zur Geschichte einerseits, zur Metaphysik andererseits und Troeltschs Ansicht darüber heranzuziehen.

Für unsern Zweck genügt das bisher über diese Probleme Gesagte; wir wenden uns daher wieder unserer eigentlichen Aufgabe zu. Wie oben bemerkt, hat R. Dunkmann das Richtige gesehen und auch prinzipiell[1] die Bahn zu einer fruchtbringenden religionsphilosophischen Arbeit gewiesen. In erfreulicher Weise stellt er heraus[2]: „Nicht die ‚Gewißheit'[3] treibt zur Theologie, sondern die Urteilsbildung, die *sich des Stoffes bemächtigen*[4] will": denn „die Sache macht sich selbst gewiß an uns, sie überzeugt uns von ihrem Dasein durch sich selbst"[5]. Wenn wir aber einen Blick darauf werfen, wie Dunkmann die Theologie, d. h. für den Stoff, der ihm zunächst vorliegt, die Religionsphilosophie und ihre Aufgabe bestimmt, dann ergibt sich, daß er diesen Grundsatz nicht durchgeführt hat. In den §§ 11—19 seines Buches[6] versucht er die „Religionsphilosophie" gegen die „Religionswissenschaft" abzugrenzen. „Unter den Religionswissenschaften, die neben der Religionsphilosophie in Frage kommen, sind nur zwei zu nennen, die Religionsgeschichte und die Religionspsychologie", die ihrerseits wieder „ungemein nahe verwandt sind". Dieser letzten Bemerkung ist durchaus zuzustimmen. In der Tat ist die Psyche nur in der Geschichte gegeben und die Geschichte als menschliche Geschichte nur zu verstehen, wenn man die Psyche, zum mindesten die psychischen Motivationen, in Betracht zieht. Und auch Dunkmann erkennt den großen Wert dieser Doppeldisziplin für die Erforschung des Wesens der Religion an, „um zu einem möglichst vollständigen Begriff der Religion zu gelangen".

Aber Dunkmann geht weiter. Gewiß ist bei einer lediglich historisch-psychologischen, d. h. eben empirischen, Stoffsammlung[7] nicht stehen zu bleiben, wenn man überhaupt zu einem (wenigstens relativen)[8] Abschluß gelangen, d. h. aber eine zusammenfassende Aussage über das Material machen will. — Unseren Standpunkt haben wir oben[9] dargelegt. Damit aber scheiden sich Dunkmanns und unsere Wege. Dieser Theologe meint *deshalb* bei der „Erfahrung" nicht stehen bleiben zu können, weil er ja eine „Kritik der religiösen Erfahrung"[10]

[1] Nur ist die Allgemeinbestimmung der Aufgabe der Wissenschaft überhaupt und also auch der Religionsphilosophie als Aussprechen „zuverlässiger Urteile" mißverständlich.

[2] R. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 128.

[3] D. h. also: nicht ein *aprioristisch*-subjektives, rationales Moment.

[4] Von mir gesperrt.

[5] a. a. O. S. 127.

[6] a. a. O. S. 91 ff.

[7] Es ist freilich sehr zu begrüßen, wenn sie immer umfangreicher betrieben wird. Nur ist dabei eines zu beachten, daß der Historiker und Psycholog niemals zu Ende kommt, nie *sein* Ideal erreicht. Aber um das Ideal handelt es sich auch nicht; und deshalb soll diese Erkenntnis nicht mutlos machen, als ob dieser Teil der Forschung (wie auch die Naturwissenschaft) doch letzlich irrelevant wäre. Mit jeder neuen Seite des Psychisch-Historischen treten auch neue *fruchtbringende* Erkenntnisse auf.

[8] Vgl. zur Beleuchtung dieses Begriffs die vor. Anm.

[9] S. 15.

[10] Untertitel seiner „Religionsphilosophie".

geben will. Dazu verhilft ihm die Überlegung, „daß jeder Forscher auf diesen Gebieten (Geschichte und Psychologie) eine bestimmte Vorstellung von Religion bereits mitbringt". Andererseits aber kann „doch auch der Religionsphilosoph ohne die Voraussetzung der Geschichte gar nicht an seine eigentümliche Deduktion herantreten." Aus diesem Zirkel rettet sich Dunkmann durch die Behauptung der Übergeschichtlichkeit des „bewußten geistigen Lebens"[1] und dessen Erfahrung. Damit ist der schroffe Bruch zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft vollzogen und die erstere in bedenkliche Nähe einer, wenn auch in modernem Gewande erscheinenden, theologia sacra gerückt, im Vergleich zu der die „Religionswissenschaft" ein tautologisches Anhängsel bildet.

Um für die abschließende Beurteilung Klarheit zu gewinnen und um auch das ganze Unternehmen Dunkmanns, mit dem wir uns noch weiter zu beschäftigen haben, zu verstehen, müssen wir seine „Wissenschaftslehre"[2] heranziehen[3]. Nach dieser sind die Wissenschaften zunächst in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften einzuteilen. Bei den Naturwissenschaften handelt es sich um „sinnliche Anschauung", bei den Geisteswissenschaften um „geistige", d. h. „unmittelbare", „intuitive Anschauung". Allein: Da ist doch zu fragen: was, — genauer etwa — welche Disziplinen — fallen in das Gebiet der reinen Geisteswissenschaften? Eine eindeutige Antwort bekommen wir hierauf nicht. Man könnte zunächst erwarten, daß wenigstens die ganz allgemeine Definition: „nicht naturwissenschaftlich" gegeben würde. Zu Anfang scheint dies auch so[4], sobald aber zu einer Näherbestimmung geschritten werden sollte, treten Unklarheiten auf. Zunächst[5] hebt Dunkmann in der Polemik gegen das Verfahren des Neukantianismus hervor, daß nicht nur die Ethik „den Inbegriff der Geisteswissenschaften repräsentiert", sondern neben ihr auch Ästhetik und Logik (Erkenntnistheorie). Hier gewinnt man den Eindruck, daß „Geisteswissenschaft" = Philosophie gesetzt wird. Das wird noch deutlicher, wenn wir folgenden Satz hinzunehmen[6]: „Es gibt ... soviel Geisteswissenschaften, als es fixierbare Elemente gibt, die zusammen die Einheit des Geistes ausmachen". Dieser Satz seinerseits wird verständlich durch den anderen: „In dem Augenblick (wo ‚die Anschauungsformen von Raum und Zeit' und ‚die Verstandeskategorien der Kausalität und Substantialität' eintreten) werden sie (die geistigen) zu naturwissenschaftlichen Objekten". Also die Objekte sind jedesmal die gleichen; nur die Art und Weise ihrer Betrachtung, der wissenschaftlichen Bemächtigung derselben, wechselt[7]. — Gerade dies letztere Moment ist in seiner einseitigen Zuspitzung die Achillesferse der Wissenschaftslehre Dunkmanns,

---

[1] vgl. dazu Wobbermin, Theologie und Metaphysik, S. 179, Anm. 1 (S. 180).

[2] K. Dunkmann, a. a. O. S. 131 ff.

[3] Wenn auch diese für Dunkmann nicht in dem Sinne grundlegend genannt werden kann, als sie gewissermaßen erst als Ableitung aus den vorhergehenden Ausführungen seines Buches (nam. „Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie") auftritt, so wird sie doch m. R. von ihm „Grundlegung" genannt, weil sie die wissenschaftstheoretische Orientierung des Verf. widergibt.

[4] a. a. O. S. 132: „Die beiden Hauptzweige der Wissenschaft, die Natur- und Geisteswissenschaften".

[5] a. a. O. S. 134.

[6] a. a. O. S. 154 f.

[7] Vgl. a. a. O. S. 137: „Man kann keine (wohl: geistige) Anschauung haben von einem Ton und einer Farbe zusammen; aber man kann Anschauung haben von einem Ton in Zusammenhang und Unterscheidung von anderen Tönen".

wenn es auch sonst manches Berechtigte enthält. Das macht sich schon äußerlich formal geltend: Bei der Definition des „Begriffs der Geisteswissenschaft" erhalten wir die gleichen Bestimmungen wie in dem Abschnitt, wo von der „Methode" geredet wird, d. h. eben Anweisungen für diese Methode; wozu dann aber noch die Trennung? Die inhaltliche Konsequenz dieses Sachverhaltes liegt bei Dunkmann in der Losreißung der Geschichtswissenschaft von den Geisteswissenschaften. Jene nimmt eine Mittelstellung zwischen diesen und den Naturwissenschaften ein. Hier seien nämlich zwei Standpunkte der Betrachtung zu fordern; denn „Geschichte ist immer zuerst ein Gegebenes von außen her, und sodann ein allein uns Gegebenes, wie wir es erleben und verstehen können". Sie wird dann weiterhin richtig definiert als „... Begriff, in dem menschliches geistiges Eigenleben in objektiver .. Form vor uns tritt". Unrichtig ist aber, wenn vor das Wort „Begriff" „doppelsinnig" eingeschaltet wird. Denn, dem Zusammenhang nach kann das nur heißen: eben weil in der Geschichtswissenschaft zwei Standpunkte einzunehmen sind, und weil die Geschichte aus „heterogenen" Elementen zusammengesetzt ist, ist „eine harmonische Verbindung beider Betrachtungsweisen nicht möglich". Deshalb wird denn auch konsequenterweise die „Methode der Geschichtswissenschaft" in suspenso gelassen[1]: in der Geschichte klafft der „Dualismus" zwischen Geist und Natur. Wenn man unbedingt „Ketzer"namen gebrauchen will, so kann man gerade Dunkmann den Vorwurf „manichäischer" Gesinnung[2] machen.

Das ist aber nicht die wirkliche Not. Diese besteht vielmehr darin, daß auf diesem Wege die Geisteswissenschaft nicht zu fruchtbarer Arbeit kommt und trotz des Protestes Dunkmanns die „intuitive" Anschauung der sogenannten Geisteswissenschaft der „mystischen" gleichzusetzen ist. Daran ändert auch die Einführung der „Kategorien der Einheit und Mannigfaltigkeit" nichts[3]. Denn auch bei der wissenschaftlichen Erfassung der Objekte des geistigen Lebens sind die „Formen der Erkenntnis" das Primäre, hinter das die ‚transzendentale Einheit der Apperzeption' „zurücktritt".

So kommen wir auf diesem Wege aus der Unklarheit nicht heraus; denn a) wenn schon die Trennung zwischen „Begriff" und „Methode" der in Frage stehenden Wissenschaften vorgenommen wird, ist damit doch nicht voller Ernst gemacht; b) (was damit zusammenhängt) die Mittelstellung der Geschichtswissenschaft schiebt die Geisteswissenschaften auf das Gebiet der „transzendentalen Apperzeption" zurück und beschränkt sie darauf, wodurch wir den die Einzelwissenschaft abschließenden Teil der Philosophie erhalten oder aber — wie oben[4] bemerkt — eine theologia sacra. Damit ist aber dem von allem Gegebenen absehenden Konstruieren auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft Tür und Tor geöffnet: Wissenschaft im heutigen Sinne ist sie nicht.

---

[1] a. a. O. S. 155.

[2] a. a. O. S. 266. verwahrt sich Dunkmann aufs entschiedenste gegen diesen Vorwurf. Aber wenn auch der grob-„metaphysische" Dualismus bei ihm „vertieft" (a. a. O. S. 156, Anm. 1) ist, so wird er doch in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung (auch der inhaltlichen, nicht nur der wissenschaftstheoretischen) gestellt.

[3] Zuzugeben ist freilich, daß das Verfahren insofern nicht mystisch ist, als es überhaupt Kategorien (dieser Art) bedarf; aber durch den vollständigen Verzicht auf die Geschichte als das Gegebene wird es zur Mystik. Denn die geschichtlichen Objekte (soweit sie geistige werden, s. oben S. 17) werden ohne weiteres gemäß diesem „intuitiven" Verfahren behandelt.

[4] S. 17.

Demgegenüber empfiehlt es sich doch zur Zweiteilung des gesamten Wissenschaftskomplexes zurückzukehren; und zwar werde ich mich hier der Einteilung Heinrich Rickerts und Georg Wobbermins anschließen. Dazu möchte ich als Leitsatz aufstellen, was Rickert[1] sagt: „... das Werten darf ... nie die geschichtliche Auffassung sein", was ein „wertbeziehendes Verfahren" durchaus nicht ausschließt. Wenn Wobbermin[2] diese Position Rickerts nüancieren will, um sie vor etwaigen Mißverständnissen zu schützen, in der Weise, daß er betont, das Interesse habe „sich nicht nur den Größen und Faktoren zuzuwenden, die auf den Wert bezogen werden, sondern auch dem Wert[3] selbst, soweit er aus dem geschichtlichen Bestande zu erheben ist," so ist dies, wie mir scheint, eine Präzisierung, die die Grundanschauung der Rickertschen Aufstellung allerdings besonders deutlich macht. Der Wahrheitskern der Einwände liegt in dem, was Rickert selbst herausstellt, wenn er aufs schärfste betont, fruchtbringende Wissenschaft sei nicht ein „Abbilden", sondern ein „Umbilden"[4], d. h. aber die Wissenschaft als von endlichen Menschen getrieben kann sich nicht der ganzen Wirklichkeit bemächtigen, sondern muß mit einem Auswahlprinzip an den Stoff herantreten und kann insofern nicht voraussetzungs- und nicht interesselos sein.

Aber innerhalb dieser allgemein menschlichen Voraussetzungen gilt es, vollen Ernst zu machen mit der wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit. Ich meine das so: Die erste Arbeit jeder Wissenschaft ist, um mit Rickert zu reden, „Tatsachenfeststellung". Hier unterscheiden sich also die Kulturwissenschaften in nichts von den Naturwissenschaften.

Aber diese Gleichartigkeit geht noch tiefer. Rickert will schon in der anerkannten — formalen — Gleichheit grundlegende Unterschiede methodisch-inhaltlicher Art machen: schon hier bei der „Tatsachenfeststellung" sollen seine Gesichtspunkte von „Allgemein" und „Individuell" bestimmend sein. Es fragt sich nun, ob diese Ausdrücke zunächst in ihrer logischen Stellung als Kriterien der wissenschaftlichen Behandlung in dieser Ausschließlichkeit den beiden Wissenschaftskomplexen zugeteilt werden dürfen. Rickert selbst macht darauf aufmerksam, daß „die Begriffe des Besonderen und des Allgemeinen relativ" sind[5], wie er ja auch ausdrücklich bemerkt, daß er „hier nur die Extreme aufzeigen" will[6]. Auf vielen Gebieten der Kulturwissenschaft lasse sich die „generalisierende" und die „wertbeziehend-historische" Arbeit nur „begrifflich" trennen[7]. Das ist gewiß richtig; nur möchte ich auch hier das Wahrheitsmoment schärfer herausstellen. Wir sehen also nämlich, daß diese Methoden oft ineinandergreifen müssen. Da möchte ich doch fragen, ob diese Erscheinung nur auf sogenannte „Mittelgebiete", die es zwischen wirklich vorhandenen Extremen geben soll, anzuwenden ist, und ob das Verfahren, die „Extreme" in den Mittelpunkt der Behandlung zu rücken, nicht eine wirklichkeitsfremde — d. h. eben nur eine begriffliche — Abstraktion ist.

---

[1] Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl., S. 96 vgl. auch die Ausführungen auf den folgenden Seiten (a. a. O.).

[2] Syst. Theol. I, S. 27 f.

[3] Über das Verhältnis von Wert und Wahrheit und die Abgrenzung gegen den Pragmatismus s. unten.

[4] H. Rickert, a. a. O. S. 28 ff.

[5] a. a. O. S. 120.

[6] a. a. O. S. 115.

[7] a. a. O. S. 121.

Diese Erwägung zwingt mich, die „bloße Materialiensammlung“[1] zwar nicht als in sich abgeschlossene wissenschaftliche Arbeit, wohl aber — als wichtigen, *relativ* selbständigen Teil der wissenschaftlichen Gesamtarbeit, als *gemeinsamen Unterbau sowohl der Natur- als auch der Kulturwissenschaft* anzusehen. In diesem Teil ist die Methode also völlig identisch; sie ist *beobachtender* Art. Wie ist aber dann — so könnte man einwenden — die Kultur- und die Naturwissenschaft zu scheiden und die materialistische Geschichtsauffassung zu umgehen? Den letzteren Einwand möchte ich zunächst dadurch erledigen, daß ich betone, dies sei nur der erste Teil der wissenschaftlichen Arbeit[2].

Außerdem ist noch zu beachten: Der Unterschied kann meines Erachtens in diesem Stadium nicht durch die Methode konstituiert werden[3], sondern lediglich durch den Gegenstand. Und hier scheint mir der Begriff „Geisteswissenschaft“, vorsichtig angewendet, am Platze zu sein. Um aber deutlich zu machen, daß nicht primär die wissenschaftliche Methode in Betracht kommt, setzen wir dafür vielleicht besser den Begriff „*Geistesleben*“[4] ein. Damit soll deutlich ausgesprochen sein, daß der Unterschied im Objekt selbst liegt. Da wir aber[5] den von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit (d. h. von der Wirklichkeit überhaupt) abstrahierenden Begriff der Geisteswissenschaften ablehnen mußten, ist es nötig, auch den des Geisteslebens vor einer falschen Verengung zu schützen. Wenn wir in diesem Zusammenhang also von ihm eine Definition geben, so muß es eine solche sein, die es — gemäß unserem bisherigen Gedankengang — zunächst nicht aus dem Geschehen im weitesten Umfange, worin das Natur„geschehen“[6] die eine Hälfte bildet, heraushebt[7]. Beidemal[8], sowohl im Kosmos als im Geistesleben, ein Geschehen, wenn man will: Erscheinung eines[9] Dinges an sich, aber bei jedem in eigentümlicher Modifikation: Dort Natur, hier Kultur. Daß diese Scheidung natürlich nicht in dem Sinne rein „objektiv“ ist, daß sie unabhängig vom menschlichen Subjekt vorhanden wäre, haben

---

[1] a. a. O. S. 145 ff.

[2] vgl. auch die entsprechenden Ausführungen Wobbermins, Syst. Theol. I, bes. S. 24. — Mit dem Wort „erst“ wird natürlich die erkenntnistheoretische Fundamentierung nicht berührt.

[3] Vgl. dazu G. Wobbermin Ztschr. f. Theol. u. K. X. 1900, S. 375 ff. (Diese Position wurde freilich von ihm neuerdings aufgegeben [Syst. Theol. I, S. 6 ff.].) Besonders a. a. O. X, S. 377 kommt in Betracht. Ganz mit Recht wird darauf aufmerksam gemacht, daß es die Wissenschaft zu tun hat „mit der Bearbeitung der dem menschlichen Bewußtsein gegebenen Objekte“. Damit ist m. E. ausgesprochen, daß die Kantsche Grundkonzeption durch das Geltendmachen des Diltheyschen Standpunktes nicht aufgegeben ist, weil ja aller Wissenschaft das Bewußtsein überhaupt vorausgeht.

[4] vgl. die Auseinandersetzung mit R. Eucken.

[5] vgl. S. 18.

[6] Wobbermin bezeichnet es direkt als Geschichte (Syst. Theol. I, S. 23).

[7] Dieser Satz beruht auf dem gleichen Recht, mit dem man (auf der subjektiven Seite) vom globus intellectualis redet.

[8] Das hat auch Dunkmann sehr mit Recht a. a. O. S. 140 ff. im Auge. Freilich sind die obigen (S. 17 f.) Einwendungen zu machen. Vor allem ist zu beachten, daß wir prinzipiell eine *eindeutige* Methode zur Auffassung des Geschehens haben und infolgedessen dann auch in Wirklichkeit die reale Verbindung zwischen Geschichte und Geistesleben in der Wissenschaft herstellen können.

[9] Ich formuliere mit Absicht so, um den Schein zu vermeiden, als handele es sich bei der Unterscheidung von Natur und Geist um eine metaphysische Frage („*das* Ding an sich“ oder „mehrere [in diesem Falle zwei] Reale“): wir haben es lediglich mit Erkenntnistheorie zu tun.

wir oben schon festgestellt; es sei aber hier deutlicher formuliert: für die einzelwissenschaftliche Behandlung sind diese Begriffe streng objektiv; subjektiv (oder vielleicht besser: subjektiv-objektiv) für den Standpunkt Kantschen Denkens angewendet auf die vorwissenschaftliche (jedenfalls vor-einzelwissenschaftliche) Erkenntnis. Und diese gibt uns allerdings die letzten für uns faßbaren Kriterien zu einer Unterscheidung von Natur und Kultur an die Hand.

Dieser Kriterien wird vielleicht bei den einen eine ganze Anzahl aufgezählt werden können, vielleicht wird der Unterschied bei anderen nur gefühlt werden können, sodaß sie nur gleichsam instinktmäßig sagen: Das rechne ich zur Kultur, jenes zur Natur. — Aber sicherlich haben Wobbermin und Rickert darin Recht, daß sie ohne weiteres als entscheidend für den Kulturbegriff den Wertbegriff ansehen. Es ist diese Feststellung — logisch angesehen — der erste Schritt der beobachtenden wissenschaftlichen Arbeit, weil sie sich fast von selbst als die Herausstellung und damit das Sich-geben-lassen des übergreifenden Kriteriums[1] der Kultur ist.

Was die Natur anlangt, so wird bei dem unbefangenen Beobachter allerdings der Eindruck einer wenigstens relativen Regelmäßigkeit entstehen, sodaß[2] wir als übergreifendes Kriterium der Natur den Gesetzesbegriff aufstellen dürfen. Das findet sich ebenfalls bei Rickert und Wobbermin, nur daß Rickert den Wertbegriff mit dem Begriff des Individuums[3] und den Gesetzesbegriff mit dem Begriff des Allgemeinen gleichordnet, ja wechseln läßt. Ich darf zur Beurteilung dieses Sachverhaltes auf Wobbermin hinweisen, dem ich mich anschließe.

Freilich ist anzuerkennen, daß Rickert mit der oft geradezu schroffen Betonung des Individuellen die Geschichte[4] (und damit Kultur- und Geistesleben überhaupt) vor der bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführten naturwissenschaftlichen Bearbeitung bewahren will. Aber der Begriff des Individuellen deckt sich mit dem der Kultur doch nicht. Denn auch auf dem Gebiete der Geschichte kommen wir zu Parallelen und Analogien. Rickert führt[5] als Beispiel, das zur individualisierenden Methode berechtigte, die Geschichte der Päpste an. Mit gleichem Recht könnte man für das generalisierende Verfahren die manchmal frappierende Parallele des Erscheinungskomplexes der christlichen Kirche vom 4. Jahrhundert ab überhaupt (Papsttum, „Dogmatik" usw.) und der buddhistischen „Kirche" geltend machen. Diese Ähnlichkeit aber findet sich überall in der Geschichte; hier ist sie nur besonders deutlich.

Freilich wäre es ebenso einseitig, wenn wir nun den Schluß ziehen wollten, die Geschichte müßte unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen behandelt werden. Beide Gesichtspunkte haben vielmehr — richtig angewendet — ihren Sinn; es fragt sich nur, woran sie ihrerseits wieder orientiert sein müssen. Wobbermin[6] scheint mir auch hier den richtigen Weg einzuschlagen, wenn er sagt: „In der Geschichte

[1] S. oben S. 20.

[2] Vgl. dazu die Bemerkung Bruno Bauchs über das Verhältnis von Regelmäßigkeit und Naturgesetz („Über den Begriff des Naturgesetzes" in den Kantstudien XIX, 1914, S. 307 f.).

[3] Daß das mit dem eigentümlichen Geschichtsbegriff Rickerts zusammenhängt, werden wir weiter unten noch dartun.

[4] Geschichte im Gegensatz zu Naturgeschehen.

[5] H. Rickert, a. a. O. S. 62.

[6] Syst. Theol. I, S. 22 f.

handelt es sich im letzten Grunde um die geistig-sittlichen Beziehungen der Menschen zueinander und miteinander". Erst wenn diese Tatsache anerkannt ist, können die Kategorien „Allgemein" und „Individuell", die beide[1] naturwissenschaftliche Kategorien sind („Besonderheit", „Exemplar"[2]!), unmißverständlich benutzt werden. Sie werden — wenn dieser Ausdruck gestattet ist — auch jetzt ein „Physiomorphismus" sein, ein solcher aber, der durch den Wertgesichtspunkt, der immer der übergeordnete bleibt, bestimmt ist. Bei Rickert hingegen scheint es manchmal in seinen Ausführungen, daß nur das „Einmalige" „Wert" hat. D. h. aber soviel wie: die Kulturwissenschaft wird durch den Geschichtsbegriff unter dem Gesichtspunkt des Individuellen konstituiert; es liegt auch dies an der Gleichordnung von Wert und Individualität bei Rickert[3]. Freilich ist der Ansatz auch zur anderen Betrachtung bei Rickert sehr stark vorhanden, wenn er, was Wobbermin hervorhebt, die „historisch-bedeutsamen Individualitäten" vom „bloßen Anderssein" trennt[4], wodurch allerdings momentan der Wertgesichtspunkt zum übergeordneten gemacht wird. Aber dieses Prinzip kommt insofern nicht zur Geltung, als ja von vornherein der „Geschichts"begriff in seiner Fassung als Individualbegriff für die „kulturwissenschaftliche Methode" in Anspruch genommen wird[5].

Erst nachdem dieser zu weite und unbestimmte Begriff versagt, wird der Wertgesichtspunkt gewissermaßen als Hilfsbegriff zur Zerlegung des Individualbegriffs eingeführt, wodurch dann allerdings der Schein entsteht, als wäre der Wertbegriff der übergreifende; tatsächlich aber ist und bleibt der Individualbegriff der Ausgangspunkt und das Endziel: das so gewonnene „Individuelle" ist auch weiterhin Wechselbegriff zum „Wertvollen"; das Wertvolle kann nur historisch individuell sein[6]; die „individuelle Wirklichkeit" wird auch in ihrer Bezogenheit „auf einen allgemeinen Wert" im Gegensatz zum „Gattungsexemplar" „in ihrer Individualität bedeutsam"[7] (mit anderen Worten: nur da ist der Wert als Wert überhaupt erst zu fassen).

Diese Ausstellungen sollen jedoch das Verdienst Rickerts nicht schmälern: die scharfe Abgrenzung der Kulturwissenschaft von der Naturwissenschaft durch Anerkennung von aus der Geschichte selbst zu erhebenden Werten, wobei prinzipiell[8] der irreführende terminus „Geisteswissenschaft" ausgeschaltet ist. Denn ohne Zweifel ist mit dieser Erkenntnis ein weithin gangbarer Weg vorgezeichnet.

Als Zusammenfassung des Bisherigen zeichne ich hier noch einmal kurz den logischen Prozeß der Wissenschaft, wie er mir erscheint:

Wahrnehmung des Geschehens[9].

Erkennen einer Regelmäßigkeit — Erkennen von Wertbeziehungen, die auf Werte weisen,

auf Grund der Erkenntnistheorie und -kritik

---

[1] Wenigstens gebraucht sie Rickert so: vgl. dazu Wobbermin, a. a. O. S. 24, Anm. 2.
[2] H. Rickert, a. a. O. S. 109.
[3] vgl. a. a. O. nam. S. 88.
[4] a. a. O. S. 89.
[5] a. a. O. S. 16 f. (von mir gesperrt).
[6] vgl. auch a. a. O. S. 88.
[7] a. a. O. S. 108 f.
[8] vgl. a. a. O. S. 13.
[9] Das umfaßt auch das psychische Geschehen.

Arbeit der Naturwissenschaft	Arbeit der Kulturwissenschaft
Naturphilosophie	Kulturphilosophie

Allgemeine Philosophie.

Die „allgemeine" Philosophie geht uns in diesem Zusammenhang weiter nichts an[1], ebensowenig die Naturphilosophie. Nur die „Kulturphilosophie", wie ich den Abschluß der Kulturwissenschaft genannt habe, müssen wir hier noch ins Auge fassen. In ihr — aber auch erst in ihr — wird es sich allerdings darum handeln, die Bedeutung des Individuellen auf Grund der Werte, die sich aus den „geistig-sittlichen Beziehungen" ergeben, zu erfassen und aufs Nachdrücklichste zu vertreten. Dies aber bedeutet nichts anderes als die Anerkennung der Selbstbehauptung des „Geistig-Sittlichen", des Geisteslebens gegenüber der Natur. Das schon führt dann unweigerlich zu der Metaphysikfrage. Wie diese gelöst wird, insbesondere wie die Religionswissenschaft dazu Stellung nimmt, ist Sache der inhaltlichen Ausführung[2].

Wenn unser bisheriger Gedankengang im großen ganzen Zustimmung findet, dann scheint mir, um noch einmal auf Dunkmann zurückzukommen[3], der Einwand, daß Rickert „mit seinen Kulturwissenschaften" nicht „zu Ende" komme, noch einen Anfang mit ihnen machen könne und deshalb doch wieder „einer ganz besonderen Disziplin" bedürfe, nicht den Kern der Sache zu treffen. Natürlich bedarf es einer grundlegenden und einer abschließenden Disziplin für die Einzelwissenschaften[4]; damit ist aber noch lange nicht behauptet, daß an die Stelle der Einzelwissenschaften, die wir unter dem Namen „Kulturwissenschaft" zusammenfassen, der Begriff der Geisteswissenschaft, d. h. die geschichtsfremde Philosophie oder die theologia sacra, treten soll: diese Disziplin macht ja den „Anfang" und bildet das „Ende"! In welcher Weise sie das tut, haben wir in unserer Tafel dargelegt. Den Anfang macht sie infolgedessen nicht deshalb, weil der Forscher mit einer inhaltlich fertigen Tatsache an die Geschichte herantritt, sondern deshalb, weil wir uns über die allgemeinmenschlichen Voraussetzungen klar werden, die jeder Wissenschaft zugrunde liegen. Der Zirkel, der Dunkmann[5] so sehr stört, kommt da überhaupt noch nicht in Betracht, weil die Geschichte (als die Gesamtheit *geistigen*[6] und physischen Lebens, auch desjenigen des Forschers) „objektiv" dem Forscher gegenübertritt. Dann wird — wie der einzelne Wissenschaftsbetrieb zeigen muß — ein übergeschichtliches in der Geschichte selbst zur Erscheinung kommen. Das ist das „Ende" der Einzelwissenschaft und gehört zur jeweilig abschließenden philosophischen Disziplin.

5. Der Begriff der religiösen Erfahrung, abgegrenzt gegen den der konstruierenden Metaphysik und den der Empirie.

Wenn wir oben das Recht der Religionsphilosophie, ja die unbedingte Pflicht des Theologen, sie zu bearbeiten, festgestellt haben, und wenn wir hierfür schon den

[1] Angedeutet sei nur, daß sie als *Abschluß* („Königin") *der Wissenschaften* der Metaphysikfrage nicht ausweichen kann (gegen J. Kaftan, Philosophie des Protestantismus S. 180 ff.), ja diese zu ihrem Mittelpunkte machen muß.

[2] Da ist dann auch zu zeigen, daß freilich inhaltlich angesehen es nur *eine* Metaphysik geben kann, was aber nicht hindert, daß die Philosophie auch abgesehen von der Religion die Frage darnach stellt.

[3] vgl. K. Dunkmann, a. a. O. S. 150 ff.

[4] s. meine Tafel oben.

[5] a. a. O. S. 94 (vgl. oben S. 17).

[6] „unsere persönliche, eigentümliche Erfahrung" sagt Dunkmann.

Gesichtspunkt der religiösen Erfahrung geltend machten, so ist es jetzt am Platze, diese religiöse Erfahrung genauer zu bestimmen. Zu diesem Zweck müssen wir sie nach zwei Seiten hin abgrenzen.

a) *Gegen die konstruierende Metaphysik.* Wie erwähnt, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie nicht, die Religion spekulativ zu begründen. Damit ist aber grundsätzlich jede Metaphysik, die sich vor dem Forum der Wissenschaft sowohl als des Glaubens als Pseudometaphysik erweist, ausgeschlossen. Ich verstehe aber darunter dasjenige Verfahren, das, um es grob auszudrücken, sich eines fertigen oder selbsterrichteten Gebäudes oder „Systems" bedient, um in dessen einzelne Gelasse oder termini die Religion einzwängen zu wollen. Aber nicht nur das; sondern ein solcher „Systematiker" macht sich auch anheischig, das in den Vordergrund zu stellen, was, wie wir sogleich sehen werden, für das religiöse Leben erst in zweiter Linie in Betracht kommt. Es ist aber dies letztere nur konsequent, d. h. für den betreffenden Theologen psychologisch und logisch vermittelt. Denn, wenn zwar formal (in einzelnen Ausdrücken) scheinbar nur den Grund des Glaubens aufzuzeigen, gefordert, und damit eine gewisse Milderung der Position erreicht wird, in Wirklichkeit dies dann aber in der erwähnten Weise zur Durchführung kommt, so ist damit eine Theologie hergestellt, die vielleicht in manchen Einzelheiten noch Berührungspunkte zum Glaubensleben aufweist, als Ganzes aber diesem fremd gegenübersteht — eben weil dieses Glaubensleben nicht als methodischer sondern nur als formaler und damit zufälliger Ausgangspunkt benutzt wird[1].

Hierher gehört auch das Systemgebäude Fr. H. R. Franks. Indem ich auf die eingehende Beurteilung Wobbermins[2] hinweise, möchte ich noch folgendes hinzufügen, was namentlich für die Fragestellung, die uns jetzt beschäftigt, in Betracht kommt. Formal ausgehend von der „christlichen Gewißheit", der wiederum die Erfahrung von Wiedergeburt und Bekehrung zugrunde liegt[3], entwickelt der Erlanger Theologe ein formvollendetes[4] System, das eine Mal von der subjektiven, das andere Mal von der objektiven Seite her. Großartig ist auf jeden Fall seine energische Betonung des Erfahrungsprinzips, *die sich durch das ganze Werk hindurchzieht*, die sich sogar soweit erstreckt, daß jede Art „Apologetik", „Metaphysik" und „Religionsphilosophie" abgelehnt wird[5]. Frank wehrt sich dagegen, die christliche Gewißheit vor das Forum der außerchristlichen Wissenschaft zu bringen; er lehnt es ab, die rationalistischen, pantheistischen, kritizistischen und materialistischen Gegner überzeugen zu wollen; ihm kommt es lediglich darauf an, für den *Christen* eine γνῶσις zu schaffen. Er will also die Theologie als eine spezifisch christliche Wissenschaft ansehen. Darin steckt sicher ein sehr beachtenswerter Wahrheitskern; aber eben um den Begriff der *Wissenschaft* kommt Frank nicht herum; und trotz allen Protestes kommt sein „System der christlichen Gewißheit" auf eine Verteidigung des christlichen Glaubens gegenüber Rationalismus usw. hinaus.

---

[1] Vgl. von den älteren Lehrbüchern nam. auch Otto Zöckler in seinem Handbuch der theologischen Wissenschaften [3] I, S. 17 ff.

[2] Syst. Theol. I, S. 181 ff. Vgl. auch Heinsius, Streit ... S. 24 f.

[3] Diese Erfahrung erweist sich eben dadurch als geistliche oder christliche.

[4] Vgl. das bewundernde Urteil Otto Zöcklers (Handb. d. theol. Wiss. [3] III, S. 40): „Das eigentümlich Festgefügte, harmonisch Einheitliche und Schöne dieses theologischen Systems leuchtet ein."

[5] Fr. H. R. Frank, System der christlichen Gewißheit, § 4.

„Damit aber wird das methodische Prinzip, das sich Frank gesetzt hat, überschritten[1] dadurch, daß es durch Ablehnung der Religionsphilosophie scheinbar zu voller Auswirkung gelangen soll, was eine gewisse Besonderung der Theologie zur Folge hat. Das wiederum bewirkt ein Sichentfernen vom methodischen Ausgangspunkt; der Blick des Dogmatikers ruht lediglich auf der „göttlichen Architektonik"[2], und seine Hauptsorge ist, das dogmatische System möglichst stilvoll auszubauen[3]. So erreicht er das Umgekehrte von dem, was er erreichen will: nicht die christliche Erfahrung bleibt in der Ausführung das Beherrschende sondern das System, das eben als System der Erfahrung die Zwangsjacke anlegt.

Nur eine ganz natürliche Auswirkung dieser Sachlage ist die metaphysische Spekulation, als die sich trotz des Kanons Franks[4] zum größten Teil namentlich der Inhalt des Systems der christlichen Wahrheit erweist und die eben den Rahmen der christlichen Erfahrung als Erfahrung sprengt. — Damit soll aber nicht einer chaotischen Unordnung das Wort geredet sein: im Gegenteil; aber die Ordnung muß sich nach der religiösen Erfahrung richten, nicht umgekehrt.

Eine einfache Betrachtung kann uns die Heterogenität von Pseudometaphysik und religiöser Erfahrung zum Bewußtsein bringen. Der Mensch erfährt die „Religion", wie wir einmal kurz sagen wollen, im „Herzen", d. h. in seinem Bewußtsein; und daran ändert auch der Umstand nichts, daß es ganz verschiedene Wege gibt, auf denen Religion entsteht. Um nur die beiden Extreme anzuführen, sei an das Erlebnis des Mystikers und an das des Fetischisten erinnert. Beide kommen zur Religion eben in ihrem Bewußtsein. Und da wird sich ihnen zunächst nur die Frage aufdrängen nach dem Verhältnis des Neuen, das in ihr Bewußtsein getreten ist, zu ihnen selbst, nicht aber die andere, was dieses Neue „an sich" ist. Diese zweite Frage werden sie freilich auch stellen, aber erst nachdem das religiöse Bedürfnis befriedigt ist (und ursprünglich nur auf Grund davon): sie ist also kein religiöser Vorgang im eigentlichen Sinne mehr, sondern der Anfang zur Reflektion. Aber auch da wird, wie Charles Kingsley es so ergreifend an den Erlebnissen der Hypathia schildert[5], sich zeigen, daß der Mensch bei allen Versuchen, aus eigenen Kräften die Gottheit schauen zu wollen, ohnmächtig zurücksinkt: Gott ist für das arme Menschenherz zu gewaltig, als daß es ihn fassen möchte! — So stimmt auch die religiöse Erfahrung mit den Anschauungen des Kritizismus zusammen, die auf anderem, aber analogem Wege gefunden wurden. Wie weit sie darüber hinausgeht, werden wir später sehen. —

Dem zum Trotze versucht eine Reihe neuerer Theologen immer wieder den alten Weg einzuschlagen. Hier ist vor allem derjenige Systematiker zu nennen, der bekanntlich besonders stark das „theozentrische" Moment in der Theologie betont: Erich Schaeder. Zwar ist auch für ihn[6] die „Beurteilung des Glaubens" „das eigentliche und einzige Geschäft der Theologie"; aber sie muß dabei „den recht-

[1] Hier ist auch der wunde Punkt, an dem die Argumentation Wobbermins einsetzt; hier spitzt sich das Ganze auf die Frage zu: ist nicht doch dieses Prinzip unrichtig gefaßt?

[2] Fr. H. R. Frank, System der christlichen Wahrheit, S. 488.

[3] ebenda das Urteil H. Schmidts, das unter dem unwillkürlichen Eindruck von Franks Verfahren entstanden ist.

[4] vgl. oben S. 24, Anm. 5. Es ist dasselbe wie mit der „Apologetik" bei Frank (s. oben im 2. Abschnitt).

[5] Natürlich ist auch an Augustin zu erinnern.

[6] Erich Schaeder, Theozentrische Theologie I², S. 11.

verstandenen Faktor des Geistes Gottes ... voll in Rechnung stellen". Das meint er aber damit begründen zu können, daß Glaube und Wort[1] zusammengehören. Wohl erinnert dies an das gerade auch von Wobbermin[2] geltend gemachte Wort Luthers; dennoch ist die methodologische Grundposition beider Theologen toto coelo verschieden. Schaeder ist eben der Gottesbegriff methodisch das Primäre. So kommt er natürlich zu grundsätzlicher Ablehnung des Schleiermacherschen Weges. Es wird zwar behauptet[3], Schleiermacher sei seiner Absicht nach nicht „Religionspsychолog resp.[4] Anthropolog" gewesen, sondern „Theologe", Theologe in Schaederschem Sinne. Aber der „Erfahrungsweg", den er dabei einschlage, führe „in die Irre"[5]. „Niemand kann von einer religiösen Icherfahrung aus ... zwingend, mit dem Rechte objektiver Wahrheit, zu Gott gelangen". Es wäre dies eine „naturhafte, kausale Verkettung" zwischen „Gott dem Herrn" und uns, die sich bei Schleiermacher „weithin" finde.

Jedoch, so erhebt sich die Frage, wie kommt Schaeder selbst zum Gottesgedanken? Antwort:[6] „Gott wird ... nur im Glauben erkannt". Dieser Glaube wird näher charakterisiert „als das direkte Erlebnis Gottes selbst"[7]. Also hier wie dort ein „Erlebnis" Gottes. Nur soll es bei Schleiermacher naturhaft-kausal sein, während Schaeder alles daran liegt, die „souveräne Selbstbestimmung" des „Herrn" zu wahren[8]. Wird nun damit ein wunder Punkt Schleiermachers aufgezeigt? Sicherlich nicht; denn meines Erachtens wahrt der Bahnbrecher der neueren Theologie den Charakter Gottes (oder des „Universums" [Reden]) als des „Freien", des „Herrn", d. h. doch des durch nichts Bedingten, alles Bedingenden aufs Nachdrücklichste[9].

Allein der Streit dreht sich auch gar nicht um das Inhaltliche, sondern um die Methode. Beides aber wirft hier[10] Schaeder durcheinander[11]. Auf die Sache gesehen, d. h. wenn die methodische Frage zur Klärung gebracht ist, muß, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung sehen werden, dem Befund des religiösen Bewußtseins entsprechend, „mit dem Rechte objektiver Wahrheit"[12], das, worauf das reli-

---

[1] Weiterhin gehöre hieher auch „Geist": eben Wort und Geist *Gottes*.
[2] Syst. Theol. I, S. 264.
[3] Erich Schaeder, a. a. O. S. 13.
[4] Dazu sei bemerkt, daß wir das „resp." nicht anerkennen können.
[5] a. a. O. S. 19.
[6] a. a. O. II[1], S. 1.
[7] a. a. O. I[2], S. 16.
[8] a. a. O. I[2], S. 20 ff.
[9] Vgl. übrigens die trefflichen Ausführungen von M. Heinsius, Streit ..., durch die dargelegt wird, wie Schaeder Schleiermacher restlos mißverstanden hat; ferner zeigt die Verf., wie er die Vorwürfe gegen Schleiermacher, nachdem er seine frühere Interpretation von § 4 und § 30 der Glaubenslehre aufgegeben hat, a. a. O. I[2], an die wir uns hier halten, nur mehr auf Nebenpositionen gründen kann, die Schleiermacher jedoch im Prinzip überwunden hat.
[10] Nicht nur hier ist dies der Fall: diese logische Unklarheit beherrscht überhaupt Schaeders Argumentation gegen das „Anthropozentrische".
[11] Das tut er trotz I[1], S. 31 (vgl. dazu Liz. M. Heinsius, Der Streit über theozentrische und anthropozentrische Theologie, 1918, S. 45 ff.).
[12] Das auch allein ist der Sinn von „zwingend". Es ist daher unbegreiflich, wie Schaeder diesen Begriff im Sinne von „naturhaft-kausal" faßt, sodaß *das „Ich" die causa wird*. Daß es Schaeder *so* angesehen wissen will, geht aus seiner ganzen Position gegen das „Anthropozentrische" und speziell aus dem Satze her-

giöse Bewußtsein hinweist, zur Aussage gebracht werden. Sehen wir jedoch mit Hintanstellung des Inhalts rein auf die Methode, so ergibt sich, daß der Differenzpunkt zwischen Schaeder und Schleiermacher in der Frage liegt, was zunächst gesucht und wovon ausgegangen werden soll. Schaeders Ziel, d. h. eben sein methodischer Ausgangspunkt, ist der Gottesbegriff, Schleiermacher will das „Wesen der Religion" klarstellen; Schaeders Weg — und das ist das Wichtigste — führt über den Glauben — *scheinbar*: denn er bringt ja den Gottesbegriff in voller Eindeutigkeit gleich zu Anfang mit[1]; er ist schon am Ziel, ehe er überhaupt den Weg beschreitet.

Auch in den Einzelausführungen, wo das religiöse Erlebnis so beschrieben wird, daß wir ihnen weithin zustimmen können[2], wird das Erlebnis selbst wieder daraufhin geprüft, ob es diesen eindeutigen Gottesbegriff, „Gottes Majestät" enthält[3]. Gewiß ist es, wie wir noch sehen werden, ein Merkmal aller Religion, daß sie sich transzendent bedingt weiß, — christlich gesprochen — also die „Majestät" Gottes anerkennt; aber dieser Tatbestand ist erst aus dem Religionsmaterial zu erheben, nicht jedoch in dieses hineinzutragen und es dadurch zu vergewaltigen.

Damit ist aber auch schon das andere gegeben, daß nämlich der Gottesbegriff Schaeders einfach der christliche[4] ist. Nun ist der Widerspruch in seinem Verfahren komplett. Wenn nämlich in der „außerchristlichen Religionsgeschichte" nur „verborgenes und korruptes religiöses Leben" sich findet, wie ist dann „ohne Christus" „wirkliche und volle Gewißheit Gottes" möglich, wie können „wir mit einer (noch dazu) inhaltlich bestimmten Gottesgewißheit, die Gott für sich nimmt, an Jesus herantreten"[5]? Ohne der Arbeit der Dogmatik vorgreifen zu wollen, die die Richtigkeit der letzteren Sätze (für sich genommen[6]) zu prüfen hat, soll durch die Gegenüberstellung der Widerspruch und demnach die Unmöglichkeit einer theozentrischen *christlichen* Theologie deutlich gemacht werden. Die Wurzel dieses Widerspruches liegt in dem Begriffe „theozentrisch" selbst: oben erwähnten wir schon, daß Schaeder am Anfang seiner Untersuchung bereits am Ziel ist, d. h. daß er den Gottesbegriff schon mitbringt, der bei einer Untersuchung des Christentums, weil er allein zureicht, notwendig alles andere, also auch Jesus Christus, ausschließt; andererseits kann man den Gottesbegriff nicht mitbringen, wenn man ihn nicht

vor: „Die Art und Größe dieser Selbsterfahrungen wird dann das Maß für Gott" Das ist aber einfach falsch, weil es nicht die Methode Schleiermachers und der mehr oder minder sich ihm anschließenden Theologen, sondern diejenige Feuerbachs trifft. Schaeder vertauscht also unter der Hand den Tatbestand.

[1] Vgl. neben zahlreichen ähnlichen Worten den besonders charakteristischen Satz (a. a. O. II[1], S. 57 f.): „Religion ... ist das Beherrschtwerden der Seele durch Gott ...", wozu ganz unbefangen vermerkt wird, daß das „hier ein Lehrsatz" sei! Sollte etwa darin die „Erledigung" liegen, daß a. a. O. S. 100 das „persönliche Leben der Seele" ohne weiteres dem „Erleben Gottes" gleichgesetzt wird?

[2] a. a. O. II[1], S. 124 ff.

[3] Vgl. auch Heinsius, a. a. O. S. 48 oben, wo ausgesprochen ist, daß Schaeder eine ganze „Reihe von Voraussetzungen" an den Anfang stellt.

[4] vgl. z. B. E. Schaeder, a. a. O. II[1], S. 79 ff.

[5] a. a. O. II[1], S. 238 f.

[6] In Betracht kommt ferner, daß das Christentum nicht in dem Sinne „christozentrisch" sein darf, daß dadurch Gott, der Vater Jesu Christi, zurücktritt. Aber mit der Frage, wie wir zur *christlichen* Gotteserkenntnis *gelangen*, hat das rein nichts zu tun.

schon in bestimmter Färbung[1] hat: als christlicher Theologe hat ihn Schaeder eben vom Christentum, letzlich aus der Offenbarung Gottes *in Jesu Christo*.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Wir sahen schon, daß Schaeder als Organ zur Erfassung Gottes[2] den Glauben, näher den „trauenden Glauben", ansieht. An der Auseinandersetzung nun mit den Haupttypen der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts versucht er, diesen „Glauben" durch dessen Abgrenzung gegenüber der „Icherfahrung" der Erlanger, der damit verwandten Position der Modern-Positiven, dem „Gewissen" bei H. Cremer, dem Bedürfnis des Menschen, daß Gott „für uns" sei, wie es M. Kähler darlege, der Gewißheit wie sie L. Ihmels in seiner (wenn auch im Ansatz theozentrischen) „Erlebnis- oder Erfahrungstheologie" vertrete, den verschiedenen Nüancierungen des religiösen Erlebnisses, denen wir in der Schule A. Ritschls begegnen, dem Bestreben, „Gott zu verkleinern und seinen Christus zu vernichten", das in der religionswissenschaftlichen Schule, besonders durch die „Nivellierung der Geschichte", vorliege, dem radikal-anthropozentrischen Neuprotestantismus W. Diltheys und endlich gegenüber dem „Sprung aufs Irrationale ... zu" in dem allerdings „theosophischen", phantastischen „Weltbild der Zukunft" K. Heims klar herauszustellen. Aber wenn man diesen kritischen Gang Schaeders durch die neuere Theologie verfolgt, gewinnt man die Überzeugung, daß ihm auch hier seine Absicht nicht gelungen ist. Mehr oder weniger mag sich sein „trauender Glaube" durch die energische Gottbezogenheit von den anderen theologischen Positionen entfernen, aber *prinzipiell* bleibt er eben Glaube, Glaubenserfahrung, d. h. aber in seiner Erscheinung etwas Menschliches, *unsere* Funktion — nur eben auf Gott hin gerichtet. Denn, wie Schaeder selbst zugesteht[3], ohne Zweifel „hängt er daran, daß uns der Gott und der Christus, von denen uns das Wort sagt, durch eine innere Selbstvergegenwärtigung, durch ein *Erlebnis*[4], zur persönlichen Gewißheit werden".

Also, auf diesem Glaubenserlebnis ruht der Hauptnachdruck. Daneben kommt dann die Frage nach dem Gegenstand dieses Erlebnisses *methodisch* erst in zweiter Linie in Betracht. Bei Schaeder aber geht immer beides durcheinander: er will von Gott und vom Glauben zugleich ausgehen. Daher wird er auch in der Beurteilung den Erlangern nicht vollständig gerecht[5]. Sie schieben ja Gott nicht beiseite, sondern wollen ihn eben *im* „neuen Ich" erfahren, nicht aber dieses selbst. Dazu ist allerdings das „Ich" als „neues", d. h. das Bewußtsein als religiöses[6], Erfordernis. Und insofern hält sich die Erlanger Schule von Konstruktion

[1] „Begriffe ohne Anschauung sind leer", wofür ja Schaeder selbst das Beispiel bietet: *sein* Gottesbegriff ist, *was aus seiner ganzen Absicht folgt (theozentrisch!)*, der des *majestätischen* Gottes. — Schwierigkeiten, die Schaeder auch nicht zu lösen vermöchte, liegen auch in der „Liebe" Gottes Verhältnis zur Majestät: das christozentrische Problem [s. S. 27, Anm. 6].

[2] Oder in seiner Terminologie: „das wort- und geistvermittelte Erlebnis Gottes" (a. a. O. I², S. 41).

[3] a. a. O. I², S. 41.

[4] Von mir gesperrt.

[5] Ich muß diesen Satz aufrecht erhalten, trotz Heinsius, Streit ..., S. 24: „Schaeders Kritik an der Methode der Erlanger ist im übrigen (d. h. doch wohl: abgesehen von dem Mißverständnis in bezug auf § 33 der Glaubenslehre Schleiermachers) durchaus berechtigt". Gewiß stimme ich mit den Ausführungen der Vers. a. a. O. S. 24 f. ganz überein; aber dabei darf auch die andere Seite des Sachverhaltes nicht übersehen werden.

[6] Das ist der Wahrheitskern der diesbezüglichen Bestrebungen Franks.

frei. Schaeder schiebt dagegen diesen Theologen unter, ihnen wäre das „Ich" das „Objekt" der Erfahrung (und damit des „Trauens"); so aber verwechselt er Religion und Theologie: „Trauen" ist Sache der Religion, das „Ich" als „Objekt" setzen, ist Sache der Theologie, eben auch der Erlanger. Und wenn dann weiterhin dieser Theologie der Vorwurf gemacht wird[1], sie führe „eine Selbstbeobachtung mit all ihren trügerischen und gefährlichen Konsequenzen" ein, so ist auch von hier aus zu fragen, welche Basis denn der Glaube haben soll, die Gotteserlebnis ist, wenn dieser Glaube nicht einfach Autoritätsglaube[2] sein soll. Gewiß muß in Religionen, deren grundlegende Offenbarung im ersten Glaubenszeugnis niedergelegt ist, diese heilige Schrift vom einzelnen Subjekt, sofern es zu dieser Religion gehören will, als Norm und Quelle angesehen werden; aber das eigene Ich in seinem Bewußtseinsbestand darf davon nicht unberührt bleiben, sodaß der „trauende Glaube" eine Willensentscheidung im Grunde ohne innere Anteilnahme bliebe[3]. Da hört dann natürlich alles „für uns" Gottes auf. Nur unter diesem Gesichtspunkt wird ein Satz verständlich wie der:[4] „Der Christus der Schrift hat nicht unsere Rettung als letztes, maßgebendes Ziel". Natürlich steht Gottes Herrschaft, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, im Mittelpunkt der Predigt Jesu, aber eben in ihrer Bezogenheit auf uns: sie „ist nahe herbeigekommen". Dazu vergleiche man I. Joh. 4. 19. Wie kann der Mensch „für Gott" sein mit einer Willensentscheidung, wenn sich ihm nicht Gott geoffenbart hat und wenn er sich dieser Offenbarung nicht bewußt geworden ist?

Man sieht: Schaeder kommt aus einer eigentümlichen Zwitterstellung nicht heraus. Sein Ausgangspunkt und sein Ziel ist — um noch einmal zusammenzufassen — der Begriff „Gott" oder „für Gott". Dabei wirkt aber doch Schleiermacher so stark ein, daß zu der echt altprotestantischen Fragestellung nicht mehr die strenge[5] Durchführung der Orthodoxie mit aufgenommen wird: das souveräne Sich-hinweg-setzen über das religiöse Bewußtsein. Dieser Einfluß geht sogar so weit, daß für Schaeder gelegentlich[6] „Religion" als „wirkliches, persönliches Erleben Gottes ... das innerliche Subjektwerden[7] des bezeichneten Wortobjekts"[8] bedeutet. — So wird denn auch in diesem Zusammenhang die Mystik als das Innerliche und somit als Kennzeichen wahrer Religiosität gefaßt, das nicht im Gegensatz zu Wort und Geschichte stehe[9]. — Dieser Tatbestand selbst, der sich bei

---

[1] Erich Schaeder, a. a. O. I[2], S. 42.

[2] Vgl. auch den damit sich berührenden Satz von Heinsius, a. a. O. S. 55: „Durch die das Wort vergegenwärtigende supranaturale Wirkung des Gottesgeistes wird vielmehr der Mensch mit einer von seiner persönlichen Erfahrung ganz unabhängigen Erkenntnis Gottes und Christi erfüllt, einer Erkenntnis, mit der er selbst — scharf ausgedrückt — gar nichts zu tun hat". Diese „scharfe" und tatsächlich wichtige Präzisierung des Schaederschen Standpunktes führt diesen freilich ad absurdum. Wo bleibt da noch die „Binsenwahrheit" der Gebundenheit der Theologie an den „Glauben"?

[3] Daran ändert auch nichts, daß Gott durch den „Geist" innerlich wirke; denn diese Innerlichkeit ist lediglich durch den Gegensatz zur Äußerlichkeit der Natur und Geschichte bestimmt.

[4] E. Schaeder, a. a. O. II[1], S. 100.

[5] Und diese ist allerdings auch die allein konsequente; vgl. hierzu Heinsius. a. a. O. S. 56.

[6] E. Schaeder, a. a. O. II[1], S. 124.

[7] Von mir gesperrt.

[8] „Gottes Majestät".

[9] Vgl. unten unsere Ausführungen über die Mystik.

Schaeder findet, drängt zu einem scharfen aut-aut: entweder unternimmt man, Theologie als doctrina de deo et rebus divinis zu treiben, und sieht konsequenter Weise vom „Glauben", der Funktion des „Trauens" ab, weil dies ja doch nur ein Scheinweg wäre; oder man setzt prinzipiell bei diesem „Glauben" ein. Wie sich die letztere Methode inhaltlich gestaltet, soll diese Arbeit zeigen. Jede Vermischung der beiden Standpunkte aber führt notwendig zu Halbheiten, wie der Versuch Schaeders besonders deutlich zeigt, der die an sich großartige Konzeption enthält, die altprotestantische Theologie[1] zu repristinieren, aber dazu im Grunde ein Mittel verwendet, das von Schleiermacher für die Theologie inauguriert ist — freilich nicht als Mittel, sondern als methodischen Ausgangspunkt[2].

Trotz dieser offenbaren Mängel schließen sich doch einige neuere Theologen Erich Schaeder an. So bezeichnet Adolf Schlatter die Aufgabe der Dogmatik als die Erwägung jeden Tatbestandes, „wie Gott durch ihn offenbar sei"[3]. Worauf es Schlatter ankommt, wird weiterhin[4] ganz deutlich: er fürchtet von einer anderen Formulierung, daß dadurch die Gottesfrage umgangen werde. Bezeichnend für die ganze Art und Weise ist die Gewinnung des Gottesgedankens von der „uns ... verliehenen Lebendigkeit", von „Jesus" und von den beiden aus dem Werk Jesu resultierenden Momenten der christlichen „Gemeinde" und der „Verheißung" — von all dem, aber nur nicht vom Glauben, oder allgemeiner: vom religiösen Leben, aus.

Eine etwas schillernde[5] Stellung nimmt K. Dunkmann ein. Auf der einen Seite fordert er mit Schleiermacher ein Ausgehen von der Tatsache des Bewußtseins[6] und führt dies — wenigstens formal — auch durch[7]. Auf der anderen Seite jedoch wird schon in den „Grundsätzen" der „Methode der Religionsphilosophie" und zwar zum Zweck der Begründung der Notwendigkeit (der „begriffsnotwendigen Tatsache"[8]) der Religion, das Problem des Gottesbegriffs als beherrschendes

---

[1] Dies geschieht freilich nicht in den Einzelheiten, aber im Grundgedanken. In diesem Punkt unterscheidet sich Schaeder von den Erlangern, namentlich von Frank, der in die einzelnen loci, die er auf Grund der Erfahrung des wiedergeborenen und bekehrten Ich aufstellt, im ganzen (wenn auch nicht restlos) auf die loci der alten Dogmatiker hinauskommt.

[2] Die in Betracht kommenden Momente klar herausstellend, kann man auch sagen (Heinsius, a. a. O. S. 64): „Schaeders theozentrische Theologie will Glaubenslehre im Sinne Schleiermachers sein, wird aber durch eine eigentümliche supranaturalistische Fassung des Glaubensbegriffs zur Gotteslehre im Sinne der traditionellen Dogmatik."

[3] Adolf Schlatter, Das christliche Dogma, S. 11 und Anm. 1; vgl. namentlich auch die an letzterer Stelle gegebenen Ausführungen.

[4] a. a. O. S. 13.

[5] Daß diese Position als fortwährendes Abwechseln zwischen rationaler und irrationaler Begründung der Religion Dunkmanns ganzes Buch (Religionsphilosophie) beherrscht und daß das Rationale schließlich doch die Oberhand behält, werden wir im Laufe unserer Untersuchung sehen. — Ferner ergibt sich, wenn wir S. 433 (K. Dunkmann, Religionsphilosophie) hinzunehmen, daß Dunkmann sich bemüht, in allen Religionen „wirkliches Leben geistiger Art" zu sehen, daß er aber durch seine eigentümliche Stellung, wie sie sich bei der Behandlung des Offenbarungsbegriffs (s. später) in ihrer reinsten Konsequenz zeigt, nicht über die alte — vor-Schleiermachersche — Problemstellung hinauskommt.

[6] Die Korrekturen, die er anbringt, enthalten manches Beachtenswerte (K. Dunkmann, Religionsphilosophie, § 61—63).

[7] a. a. O. § 64—73.

[8] a. a. O. S. 158 ff.

Ziel[1] der Religionsphilosophie hingestellt; und – was meines Erachtens noch schwerer ins Gewicht fällt — auch in der Einzelausführung wird der „Gottesbegriff" als „für den Religionsbegriff konstitutiv"[2] bezeichnet und dann nach umfänglicher Untersuchung des „Selbstbewußtseins"[3], das als „Normbewußtsein"[4] auftrete[5], der Ort bestimmt, wo die Religionsphilosophie zur Eruierung („Deduktion") des religiösen Bewußtseins einzusetzen habe[6], sodaß im weiteren Verlaufe die (zunächst negativ empfundene) Einheit des dreifachen (logischen, ästhetischen und ethischen) Normbewußtseins im Geistesleben[7] dieses religiöse Bewußtsein genannt wird[8] und „zur Erprobung des gewonnenen Religionsbegriffs ... nachgewiesen wird, wie mit demselben das Gottesbewußtsein eigentümlich gegeben ist"[9]. Dies letztere geschieht nun in ungefähr folgender Weise: Aus der einzigartigen Absolutheit des religiösen Normbewußtseins wird kurzerhand auf das Vorhandensein des Gottesbegriffs geschlossen[10]!

[1] Das wird auch bestätigt durch den Satz (a. a. O. S. 212): „Wir setzen nichts voraus, keine Idee oder Vorstellung von etwas, dessen Dasein wir beweisen wollen. Wir suchen vielmehr diese Gottesidee zuerst, und darauf liegt für uns der Hauptnachdruck" (gegenüber Cartesius). Also: Die Gottesidee wird gesucht, das ist die Hauptsache; *wie* das geschieht, ist prinzipiell gleichgültig: die Religion ist dazu lediglich ein Hilfsfaktor. — Und tatsächlich wird auch von der „Idee Gottes" ausgegangen; denn wenn man die Absicht hat, sie zu *suchen*, muß man sie logisch schon besitzen (s. oben zu Schaeder), um sie hinterher noch „erfahrungsgemäß" (im Sinne Dunkmanns) zu gewinnen. Daß so das Ganze eine Künstelei ist, liegt auf der Hand. Wohl wehrt sich Dunkmann gegen „ein Verfahren", das „den Gottesgedanken auf selbständige, etwa rationale Weise" gewinnt. Dennoch bleibt bestehen, was wir oben gesagt haben. Denn betreffs Schleiermacher (Glaubenslehre § 9), den Dunkmann hierzu anführt, siehe das in der Auseinandersetzung mit Schaeder dazu Gesagte. Ferner: Die Formulierung: „beides in einem zu beantworten, den Religionsbegriff wie den Gottesbegriff zu gewinnen", oder noch deutlicher: „Indem ... die Religion als begriffsnotwendige Tatsache ... *in Frage kommt* (von mir gesperrt), findet zugleich ein Problem seine Lösung ... das Problem des Gottesbegriffs" stellt die logische Vorordnung des Gottesbegriffs ins klare Licht (nur dadurch kann die Religion überhaupt dem Scheincharakter, dem Verdacht, daß sie nicht „begriffsnotwendig" ist, entnommen werden). Endlich: Die Einzelausführung zeigt dazu, daß der Weg, auf dem der Gottesbegriff gewonnen wird, gar nicht das *religiöse* Erleben ist (s. später).

[2] a. a. O. S. 179.

[3] Vgl. hiezu einerseits die Kritik Wobbermins (Syst. Theol. I, S. 238) an dem analogen Verfahren Schleiermachers, andererseits die Inschutznahme Schleiermachers gerade durch Dunkmann (Religionsphilosophie S. 111).

[4] Das hängt natürlich mit Dunkmanns Wissenschaftslehre zusammen (a. a. O. S. 139).

[5] Hier schon zeigt sich das Konstruierende der Methode Dunkmanns. Seine Deduktion des Selbstbewußtseins erinnert stark an das analoge Verfahren Schleiermachers (Glaubenslehre § 4 [4. Ausgabe]), das er freilich zurückweist. Vgl. auch a. a. O. S. 438. Wir erhalten ein Bewußtsein, das der „Differenzierung menschlichen Geisteslebens" entspricht, und ein tierisch-sinnliches Bewußtsein, nicht aber das *eigentümlich religiöse* Bewußtsein, das dann erst aus dem Selbstbewußtsein des Geisteslebens — logisch angesehen: als dessen Unterabteilung — deduziert wird.

[6] a. a. O. S. 197.

[7] s. dazu unten über R. Eucken. Überhaupt wurzelt diese ganze Konstruktion in der Auffassung der Methode; vgl. K. Dunkmann, a. a. O. S. 157: „Religionsphilosophie ist *Normwissenschaft*", womit sich das Verfahren ganz klar als rational kennzeichnet; vgl. dazu Alois Biedermann, Christliche Dogmatik[2] I, S. 10. 21: „... ihre (der Verstandeskritik) Erfüllung ist ja gerade die Rechtfertigung des Standpunktes selbst".

[8] a. a. O. S. 202 f.

[9] a. a. O. S. 204.

[10] a. a. O. S. 205 f.

Zur Beurteilung sei im voraus bemerkt, daß wir in manchem unserer Wesensbestimmung der Religion scheinbar vorgreifen müssen; in Wirklichkeit bereitet es aber unsere dortige Position nur klärend vor. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Wesensbestimmung der Religion als „absolutes Normbewußtsein" nicht den Kern der Sache trifft, sondern nur dann in Betracht kommt, wenn die Religion in Beziehung zu den „anderen" Faktoren des menschlichen Geisteslebens tritt[1], was wohl bei allen religiösen Menschen irgendwie der Fall ist[2], nicht aber zum Wesen der Religion an sich gehört, dieses vielmehr erst voraussetzt.

Wenn aber somit doch die Gefahr eines methodologischen Psychologismus sich auftut, den letzlich ja der Verfasser durch Einschiebung einer „transsubjektiven ... Einheit"[3], die aber als solche nicht nur in der Methode, die er befolgt, nicht enthalten ist, sondern sie überhaupt sprengt, vermeiden will, so erweist sich auf der anderen Seite diese ganze Konstruktion als aufgebaut fernab von allem Eingehen auf die wirkliche religiöse Erfahrung, ja, mit souveräner Umgehung derselben, als ein Zurücklenken in alte Bahnen: diese Konstruktion wird zur „Deduktion" im schlechten Sinne[4]. Und fragen wir nach dem Grunde, so finden wir ihn in der ungeschickten und gewaltsamen Voranstellung des Gottes-„Begriffs" anstatt des religiösen Bewußtseins als solchen[5]. — Das Weitere muß unserer inhaltlichen Untersuchung vorbehalten werden. Nur soviel sei hier noch bemerkt, daß Dunk-

---

[1] Dunkmann wird diesen Einwand freilich nicht anerkennen; denn er sagt ausdrücklich (a. a. O. S. 222): „Im Unterschied nämlich vom Gottesbegriff bezeichnet das Gottesbewußtsein die Verwirklichung des ersteren im Gesamtumfang geistigen Lebens." Demgegenüber ist aber zu erwidern, daß das insofern unseren Satz nicht entkräftet, als diese Unterscheidung im Grunde nur eine Parallele zu derjenigen bildet, die R. Eucken zwischen universaler und charakteristischer Religion vornimmt. Wenn Dunkmann den Gottesbegriff mit unmittelbarem Erlebnis gleichsetzt, seine Verwirklichung aber im „Gesamtumfang geistigen Lebens" „Bekleidung des Abstrakten ... mit psychischem Inhalt" nennt, so könnte man zur wissenschaftlichen Erfassung des ersteren die „noologische Methode" Euckens anwenden; denn dieser Vorgang bedeutet ja lediglich eine Verabsolutierung des Geisteslebens (s. weiteres unten im Abschnitt über das Wesen der Religion).

[2] Ich möchte das wenigstens mit Einschränkungen behaupten: die logische, ästhetische und ethische Norm nehmen hier eine verschiedene Stellung zur Religion ein (Dunkmann selbst fühlt etwas ähnliches [Verhältnis von Religion und Sittlichkeit]; jedoch liegt das auf anderer Linie, eben auf der, die wir ablehnen müssen). Auch daran schon scheint mir jeder Versuch, die Religion *irgendwie* vom Geistesleben begründen zu wollen, zu scheitern. — Vgl. übrigens auch den zutreffenden Satz E. Pfennigsdorfs (Religionspsychologie und Apologetik S. 40): „Wie aber die eigentümliche Art des wissenschaftlichen Denkens und sittlichen Handelns erst auf den Höhen menschlicher Geistesbildung sich zeigen kann, so wird auch der *normative* Charakter des *religiösen* Lebens erst in den *höheren* Religionsformen in die Erscheinung treten" (von mir gesperrt).

[3] K. Dunkmann, a. a. O. S. 261 u. a.

[4] Ganz zu schweigen ist davon, ob auch die Behauptung (a. a. O. S. 247 f.) richtig ist, daß mit höchstgesteigertem Normbewußtsein der „Dualismus", der sich dabei einstelle, der einzige Weg ist, zur Religion zu gelangen. Denn so stellt es Dunkmann dar. Jeder künstlerisch Ungebildete, jeder, der nicht volle logische Klarheit besitzt, jeder sittlich Defekte könnte überhaupt nicht zur Religion gelangen. — Zudem kann das Gottesbewußtsein bei solchem Verfahren nur gewaltsam vom Idealismus getrennt werden (a. a. O. S. 251 ff.).

[5] Vgl. auch den Schlußsatz a. a. O. § 91, der deutlich genug ist, aber die religionspsychologische Methode nicht erschüttert, sondern im Gegenteil ihre Fruchtbarkeit herausstellt. Irreführend, ja direkt falsch ist die unberechtigte Kürzung im Grundriß § 90, Zusatz, bes. auch der schiefe Ausdruck „empirisch" und die Unterschlagung des zweiten Teiles der religionspsychologischen Aufgabe.

mann selbst mit seiner Konstruktion[1] der Religion vom Geistesleben her nicht nur, wie zu zeigen versucht wurde, in weitgehende Analogie mit Eucken[2] zu setzen ist, sondern auch der Gefahr des Manichäismus, vor der Dunkmann warnen will, ausgesetzt ist — trotz seines Abbiegens in die „transsubjektive Einheit"; ja dadurch gerade wird dieser Dualismus in gewissem Sinne verabsolutiert[3].

Rückblickend können wir sagen, daß hinter dem allem das Vorurteil steht, Aufgabe der Theologie sei, „Wissenschaft von Gott"[4] zu sein. Das ist freilich die wörtliche Übersetzung von θεολογία; aber der Sache selbst ist mit der „Etymologie" nicht gedient.

b) Abgrenzung gegen die Empirie. Religion ist also zunächst im Bewußtsein gegeben, und alle Versuche, diese Tatsache irgendwie zu umgehen, müssen scheitern. Wie schon oft betont, ist es Friedrich Schleiermacher gewesen, der zu dieser Erkenntnis die Bahn gebrochen hat. Freilich finden sich auch schon in der Reformationszeit Ansätze dazu, die aber meist nur als unmittelbarer Ausdruck des religiösen Lebens selbst zu bezeichnen, nicht aber als theologische, d. h. durch theologische Reflektion gewonnene, Erkenntnis zu werten sind.

Erst dem Berliner Theologen war es vorbehalten, das, was der Mönch von Wittenberg erlebte — und mit ihm jeder Mensch, der Religion hat —, für die wissenschaftliche Arbeit nutzbar zu machen. Und damit hat er die Theologie ihrerseits, sie aus den orthodoxen und rationalistischen[5] Systemen befreiend, wahrhaft fruchtbar gemacht. Denn — so sonderbar es klingt — er hat ihr erst wahrhaft ihren Gegenstand gegeben, indem er sie von „Gott und göttlichen Dingen" zunächst weg und auf das Bewußtsein und die Bewußtseinstatsachen wies. Ohne freilich das rationalistische Denken ganz abgestreift und ohne die gewonnene Erkenntnis im ganzen Verlauf geschlossen durchgeführt zu haben[6], hat er doch den richtigen methodischen Ansatz gefunden: im Gegensatz zu den vorhin skizzierten Systemen eben das bewußt methodische Ausgehen vom religiösen Bewußtsein.

---

[1] Vgl. dazu die charakteristischen Sätze a. a. O. S. 414 ff., wo auch die Aufgabe des „Religionspsychologen" direkt in Leubaschem Sinne gefaßt wird.

[2] Hätte doch Dunkmann schon hier und überhaupt beachtet, was er a. a. O. S. 245 sagt: „Wenn wir z. B. das konkrete Normbewußtsein haben, etwa auf ästhetischem Gebiet, so liegt zweifellos ein sinnliches Bewußtsein von einer Abgeschlossenheit ... vor, das nicht noch überboten werden kann ... Es müssen also schon eigentümlich bestimmte sinnliche Erfahrungen sein, mit denen die religiöse Erfahrung sich unmittelbar und spontan einfindet." Denn nur in diesem Falle ist die Eucken-Dunkmannsche Problemstellung wirklich brauchbar.

Die obige Fassung wird aber leider nicht beibehalten, auch § 107 ff. nicht. Dunkmann führt hier den „Dualismus" ein, der dem „konkreten Normbewußtsein" eigentümlich sei. S. Anm. 4 der vorh. S.

[3] Vgl. a. a. O. S. 263. — Wenn auch die absolute Norm den Dualismus für sich ausschließt: genug; sie wird nur im Erlebnis der Zwiespältigkeit erfahren.

[4] Vgl. Erich Schaeders Satz im Vorwort zur 1. Aufl. des I. Bandes der Theozentrischen Theologie: „Sie (die Untersuchung Schaeders) verfolgt das einzige Ziel, die Gottestatsache in der Theologie, die von dieser Tatsache den Namen hat, stärker ... zur Geltung zu bringen" und II[1], S. 1: „Mit Gott hat es die Theologie zu tun, immer und überall mit Gott."

[5] Man müßte eigentlich im Vergleich zu den orthodoxen sagen: neu-rationalistischen.

[6] Als weiteres Moment kommt auch sein Ausgehen vom christlich bestimmten Bewußtsein, als das sich wesentlich das „fromme Selbstbewußtsein" darstellt; vgl namentlich auch Glaubenslehre § 29 (wo eine Vorwegnahme des Ergebnisses vorliegt, die dann zum Schema der ganzen Untersuchung gemacht wird) und ferner die Formulierung des § 19 (anders freilich am Schluß von Abschn. 4). Auch § 33 ist dazuzunehmen (vgl. über diesen neuestens auch Heinsius, Streit ... S. 23 f.).

Wenn dann bei seinen unmittelbaren Nachfolgern dieser Leitgedanke mehr oder weniger von anderen Interessen zurückgedrängt wurde, wenn die Erlanger Theologie, namentlich Frank[1], ihn wieder als Prinzip betonte, aber ihn im Grunde doch nur formal und höchstens in Ansätzen gelten ließ, jedoch ihn immerhin in ihre Systeme aufnahm, sodaß man von einer ganz starren Orthodoxie im oben bezeichneten Sinne nicht mehr reden kann, so führte diese von Schleiermacher gegebene Anregung weiterhin in der Ritschlschen Schule zur Ablehnung jeglicher Metaphysik[2], was namentlich auch durch die Gleichstellung von religiösem Erkennen mit Wertbeurteilung zusammenhängt[3].

An diese Problemstellung knüpfte — bewußt oder unbewußt — William James an[4]. Ausgehend von der empiristischen[5] Anschauung kommt er bei seiner eingehenden Durcharbeitung des manigfaltigen religiösen Erfahrungsmaterials zu dem Ergebnis: der praktische Wert der Religion sei das Ausschlaggebende, nicht eine religiöse Metaphysik[6]. So sehr gerade James, wie überhaupt den amerikanischen Religionspsychologen, es zu danken ist, die Anregung Schleiermachers nach dieser Richtung hin in Angriff genommen und so auch für die deutsche Theologie den Weg gezeigt zu haben, auf dem sie aus ihrer falschen Stellung zu ihrem Gegenstand herauskommen kann, so unberechtigt ist aber sein Verfahren, die Polemik gegen die rationale Metaphysik dahin auszudehnen, daß die Religion restlos in der Psyche[7] aufgeht, die Wahrheitsfrage[8] mit der — wiederum psychologischen — Theorie des „Unterbewußten" abzutun, ohne überhaupt den Versuch zu machen, objektive Giltigkeit für die religiöse Erfahrung anzunehmen. Damit verliert diese überhaupt ihren Halt und geht ins Uferlose: kein Wunder, wenn James die religiösen Erlebnisse oftmals in Parallele setzen kann mit hysterischen Erscheinungen und dergleichen, ja gerade die „extremen" Fälle, was — meines Erachtens nicht mit Unrecht — Dunkmann tadelt, bevorzugt; und wenn dann als Norm der „praktische Wert" eingeführt wird, so wird etwas — wie wir später sehen werden — lediglich der Religion in ihrer Reinheit Heterogenes herangezogen. — Daß übrigens der konsequente Psychologismus, wie ihn Leuba vertritt, auch die allein konsequente Durchführung des Erlanger Programms ist, hat M.

---

[1] Aber auch J. Chr. K. Hofmann tut das (Schriftbeweis I, S. 5 ff.), bei dem aber der methodisch nicht anfechtbare Ausgangspunkt in der Ausführung kaum mehr zur Geltung kommt, was zum Teil auch in der psychologisch und historisch nicht berechtigten Scheidung der „drei Zeugnisse der Tatsache der Wiedergeburt, der Kirche und der heiligen Schrift" (a. a. O. S. 23 f.) begründet ist, wodurch die Heilige Schrift nachher doch nicht beweist, was sie beweisen soll.

[2] Schon das programmatische Schriftchen Albrecht Ritschls, Metaphysik und Theologie, weist darauf hin.

[3] Darüber s. im Abschnitt: Wesen der Religion.

[4] Eine restlose Durchführung des Ritschlschen Standpunktes hat sich James H. Leuba (A Psychological Study of Religion) als Ziel gesetzt. Daß er ihn freilich im Grunde (durch die alleinige Geltendmachung der naturwissenschaftlichen Methode) aufhebt, ist hier nicht zu behandeln. Aber jedenfalls zeigt gerade Starbuck, wie die Ritschlsche Theologie mit ihrem Wertungscharakter nicht eindeutig ist.

[5] Genauer müßte man sagen: pragmatistischen.

[6] William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin[1], S. 423.

[7] Dieses Urteil ist zu fällen, wenn diese auch nicht, wie von Leuba, als rein naturwissenschaftliche Größe angesehen wird.

[8] Daß diese für die Religion die Frage aller Fragen ist, habe ich unten darzulegen versucht.

Heinsius[1] gezeigt. In der Tat, nur wenn das „Transzendente", „die Götter" empirische, d. h. aber bewußtseinsimmanente Größen sind, können sie wissenschaftlich rational bearbeitet werden. — Aufs Ganze gesehen — so möchte ich abschließend urteilen — verhält es sich so: Während das extrem-theozentrische Verfahren, eine Hereinnahme der inhaltlichen Stellung in die Methode bedeutet, dehnt der extreme Psychologismus den methodischen Ausgangspunkt auf die inhaltliche Bestimmung der Religion aus, d. h. nach ihm hat sie es lediglich mit bewußtseinsimmanenten Größen als Beziehungspunkten zu tun[2].

Wenn wir aber wirklich an Schleiermacher anknüpfen wollen, so müssen wir feststellen: Das Neue, das bei der Religion in unser Bewußtsein tritt, offenbart sich nicht als etwas von „dieser Welt", sondern als etwas uns schlechthin Transzendentes. Hier scheint nun freilich ein Widerspruch vorzuliegen. In Wirklichkeit löst er sich aber bei näherem Zusehen leicht auf. Zu diesem Zweck müssen wir die Eigenart „religiöser Metaphysik" näher bestimmen. Was ist Metaphysik? Oder nun besser ausgedrückt: was stellt sich uns in unserem Bewußtsein als Metaphysik dar? Bei aller Tätigkeit des menschlichen Geisteslebens kommen wir an letzte Fragen, die sich nicht mehr auf dem Wege der reinen Empirie lösen lassen.

An diesem Punkte scheiden sich die Anschauungen der Denker. Die einen versuchen, mit den Mitteln des menschlichen Intellektes dieses „Letzte" restlos zu definieren und erhalten so eine „rationale Metaphysik", die aber — genau genommen — nicht mehr „Metaphysik", nur noch Pseudometaphysik zu nennen ist. Die andern dagegen erkennen wohl auch ein „Letztes" an, unterlassen aber, es rational zu bearbeiten, sondern erkennen es einfach als Gegebenes an. Dieses Anerkennen ist aber verschieden von bloßem Postulieren, da dieser Ausdruck zum mindesten zweideutig ist: es muß von vornherein, gerade auch um die Vermischung der Frage nach dem Wesen und der nach der Wahrheit der Religion[3] abzuwehren, ein Ausdruck gewählt werden, der dazu keinen Anlaß gibt, sondern nur klar macht, was sich im Bewußtsein zeigt; so gilt auch hier: „von Kant aus vorwärts" (Wobbermin).

Die Entscheidung zwischen beiden Richtungen kann heute nicht mehr zweifelhaft sein. Wenn wir also das Wort „Metaphysik" so definieren wollen, daß es der religiösen Überzeugung konform bleibt, können wir sagen: Es bezeichnet alles das, was der menschlichen ratio verschlossen ist, aber gerade denen, die nicht ihre einzige Zuversicht in ihr Denken setzen, immer und immer wieder als letztes Gegebenes, als Weltgrund, als Ursache (und auch als Ziel) aller Dinge, entgegentritt, wenn man nicht überhaupt darauf verzichtet, über die raum-zeitliche Welt hinauszugehen (im eben bezeichneten Sinne), und dabei in den materialistischen Monismus Haeckels gelangt, der im Grunde reinster Rationalismus und von da aus gröbste Pseudo-Metaphysik ist.

Nach diesen Vorbereitungen bietet die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Metaphysik, von religiösem Bewußtsein und metaphysischem Bewußtsein, d. h. von religiöser Erfahrung und Metaphysik keine Schwierigkeiten mehr. Wie wir oben vorläufig gesehen haben, ist der religiöse Grundakt der Eintritt

[1] M. Heinsius, Streit ... S. 91.
[2] Vgl. dazu Heinsius' abschließende Beurteilung a. a. O. S. 107.
[3] s. unten.

eines spezifisch „Neuen" in das menschliche Bewußtsein und seine Wirkung in ihm. Darum ist es das, und das allein, was von dieser Seite her in das Gebiet der Religion gehört, und da ferner dieses „Neue" sich als ein schlechthin mit den Mitteln der ratio nicht zu Erfassendes gibt, so hat die Religion zur Metaphysik, wie wir sie allein gelten lassen, oder, um die Ausdrücke Wobbermins zu gebrauchen, das „religiöse" zum „metaphysischen Bewußtsein" ein besonders enges Verhältnis, ein engeres als die „anderen"[1] Gebiete des menschlichen Geisteslebens (entgegen den Ergebnissen Rudolf Euckens[2]). Als vorläufiges Ergebnis stellen wir fest: Bei aller Ablehnung rationaler Metaphysik schließt Religion Metaphysik, wie wir sie vorhin skizziert haben, nicht aus, ja die religiöse Erfahrung fordert diese Metaphysik oder vielmehr: enthält sie. Diese scheinbare Paradoxie findet ihre Auflösung darin, daß diese Erfahrung eben als religiöse über den Umkreis der raumzeitlichen Empirie hinausweist und hinausgreift.

Anhang:

Auseinandersetzung mit R. Eucken über das Verhältnis des Transzendenten zur Geschichte.

Nachdem wir so den Metaphysik- oder Transzendenzcharakter der Religion festgestellt haben, sei gestattet, im Hinblick auf unsere nachherige Untersuchung über das Wesen der Religion und in Erinnerung dessen, was wir früher[3] gesagt haben, einige klarstellende Worte über den Begriff „Geschichte", wie wir ihn fassen, anzufügen und dabei das Verhältnis des Transzendenten zu dieser „Geschichte", d. h. des Ewigen und Überweltlichen zu Zeit und Raum, zu bestimmen. — Von vornherein behaupten wir aufs Nachdrücklichste, daß wir weit entfernt sind, die religionspsychologische Arbeit restlos in „Historie" aufgehen zu lassen; denn es hieße das, unser Ziel in Frage stellen, wie es sich infolge unserer bisherigen Überlegungen allmählich gezeigt hat, es hieße, das Ganze in reine Empirie und öden Positivismus verwandeln. Das ist auch der Grund, warum wir vorhin zur Bezeichnung des religiösen Bewußtseinsphänomens das Wort „empirisch", das vielleicht in der wissenschaftlichen Sprache naheliegt, vermieden haben. Wir wollen[4] ja nicht bei der Empirie verharren, sondern zu einem letzten — nicht nur in formalem Sinne — Abschließenden kommen. Das aber schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr, möglichste Ausbeutung der sich uns bietenden Geschichte, genauer: Religionsgeschichte, nicht aber dazu, um mit einem non liquet zu enden: wir verwenden vielmehr die Ausbeute, die wir dabei gewinnen, dazu, die entscheidenden Gesichtspunkte, die sich uns ergebenden konstitutiven Merkmale der Religion, klar herauszustellen und sie, allerdings soweit wir vermögen, auf das, wohin sie zurückweisen, auch wissenschaftlich zurückführen, d. h. dieses Letzte anzuerkennen. — Und das, worauf wir sie zurückführen, oder vielmehr was uns in der Geschichte entgegentritt, mit Rudolf Eucken das „Ewige" zu nennen, hindert nichts. Nur darf diese vollkommen richtige Einsicht nicht dazu verwendet werden, in der Geschichte als Geschichte lediglich — um die eigenen Ausdrücke Euckens zu gebrauchen, „Existenz-

[1] Der Apostroph sei zunächst ohne Erklärung hier verstattet.
[2] s. zur Beurteilung weiter unten.
[3] Oben im 4. Abschnitt.
[4] In welchem Sinne ich das meine, habe ich schon mehrfach erörtert: weil es sich uns so darbietet.

form" zu sehen. Denn die „Substanz" ist für das menschliche Erkenntnisvermögen nicht anders faßbar als eben in Form von „Existenz". Geben wir daher die Existenzform preis, so verlieren wir als Menschen notwendig auch die Substanz. Und das ist, wie gesagt, in unserem Erkenntnisvermögen, d. h. letztlich überhaupt im menschlichen Geistesleben, begründet. Gerade ihm ist es — und an diesem Punkte läßt es sich mit der Religion (etwa als Grundlage) verbinden — versagt, von sich aus sich über die Geschichte zu erheben[2]; es vermag gerade *nicht*, „den ewigen Gehalt von der bloßen Zeitform zu befreien"[3], *nicht*, das „Nacheinander" „in *einer zeitüberlegenen Gegenwart* einem Ganzen des Lebens" einzufügen.

Und gesetzt auch den Fall, es gelänge wirklich, das Ewige auf einen Augenblick dem „Nacheinander" entkleidet sich zu vergegenwärtigen, so fragen wir: könnte das Geistesleben tatsächlich sein gewöhnlich vorhandenes Erkenntnisvermögen sprengen und das Ewige „schauen"? (um den Ausdruck der Mystik zu gebrauchen). Ganz abgesehen davon, daß der Mensch sich das „Ewige", soweit er es fassen kann[4], zunächst geben lassen muß[5], ist diese Frage mit Nein zu beantworten. Denn soll das menschliche Geistesleben als menschliches nicht überhaupt aufgehoben, d. h. in kosmisches Bewußtsein verflüchtigt werden, was nicht in der Absicht Euckens liegt, so muß unbedingt an einer zunächst subjektiven Erkenntnisform[6] festgehalten werden.

Dieser aber entspricht auf der objektiven Seite wieder die Existenzform. Wenn man nun an der Position Kants inbetreff der „Anschauungs"formen festhalten, d. h. als solche Formen nur Raum und Zeit anerkennen will, so ist meines Erachtens darauf aufmerksam zu machen, daß das „Nacheinander", das Kant in seine Definition aufnahm und das auch Eucken als entscheidendes Kriterium herausstellt, nicht das einzige Merkmal der Zeit ist, so wie dieser Begriff für uns hier in Betracht kommt. Unter „Zeit" verstehen wir, wie es ja auch Eucken im Grunde meint, nicht bloß den Zeit-*Ablauf*, sondern in viel umfassenderem Sinne, überhaupt die „Vergänglichkeit", alles, was im Gegensatz[7] zur „Substanz" steht: „diese Welt".

So aber stehen wir mit unserem Geistesleben ganz in der Zeitlichkeit; und und wenn uns deshalb das Ewige in der Geschichte begegnet, sollen wir das Geschichtliche, nun genauer ausgedrückt: Das „Zeitliche" nicht abzustreifen versuchen, aus dem einfachen Grunde, weil wir es als endliche Wesen nicht vermögen.

Wenn wir also in der Festlegung der „Zeit" auf den Begriff des „Nacheinander" die Fehlerquelle gefunden haben, die keine brauchbare Behandlung der Geschichte aufkommen läßt, dann haben wir damit selbst auch die Prinzipien bezeichnet,

---

[1] Dieses ist hier nicht nur nach seiner vorstellungs-, sondern auch nach seiner willens- und gefühlsmäßigen Seite hin gemeint.

[2] Vgl. ja auch Euckens eigenen Ausdruck: „Geschichte der Seele".

[3] Rudolf Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion[3], S. 335.

[4] Vgl. dazu namentlich auch den Abschnitt über das Verhältnis der Religion zu dem übrigen Geistesleben.

[5] Die Nichtachtung dieser erkenntnistheoretischen Tatsache, deren Anerkennung letzten Endes auf Kant zurückzuführen ist, ist überhaupt mit eine Wurzel der Position Euckens.

[6] So möchte ich lieber als „Anschauungsform" sagen, weil der Begriff „Erkenntnisform" m. E. besser auf die Gesamtpsyche paßt (vgl. Anm. 1 dieser Seite).

[7] Dies versteht sich im abstrakt logischen Sinne; s. oben.

nach denen wir das geschichtliche Leben ausbeuten. Wir machen nicht nur einen Längsschnitt, sondern auch einen Querschnitt[1] durch den uns vorliegenden Komplex. Wohl ist das Recht des Entwicklungsgedankens auch auf geistig-geschichtlichem Gebiet voll anzuerkennen als — wie mit dem christlichen Gottesgedanken[2] so auch — mit jeder Religion vereinbar. Aber seine Alleinherrschaft muß gebrochen werden, nicht zunächst durch seine Vereinigung mit dem teleologischen Prinzip[3], wohl aber durch die oben angedeutete Betrachtungsweise: wir wollen mit Goethe hineingreifen ins volle Menschenleben — überall, wo es sich bietet, ohne durch Verfolgung des „Nacheinander" allmählich zum „Ewigen" zu gelangen. Denn das Ewige bietet sich uns überall und allezeit dar.

Freilich auch diese Betrachtungsweise allein würde nicht zum Ziele führen. Hier muß der Entwicklungsgedanke seinerseits korrigierend eingreifen. Nur von Ansatzpunkten aus, in denen uns das Ewige in relativer[4] Klarheit entgegentritt, können wir die Geschichtsbetrachtung in Angriff nehmen[5]. Wenn aber dies beachtet wird, dann brauchen wir auch hier nicht immer wieder die Entwicklung zu verfolgen, was doch in unserem Falle nichts anderes heißen würde, als mit Hegel eine logische Entwicklung in der Religion selbst anzunehmen. Dem widerspricht aber offenkundig der Tatbestand[6].

6. Ergebnis für Methode und Einteilung.

a) Auseinandersetzung mit T. K. Oesterreich. Aufs Nachdrücklichste betont von deutscher philosophischer Seite auch T. Konstantin Oesterreich das Einsetzen bei der religiösen Erfahrung[7]. Dieser Begriff wird aber nicht allseitig erfaßt. Schon in einem früheren Aufsatze[8] bekundet Oesterreich eine große Vorliebe für das Mystische und Ekstatische. Gerade die Betrachtung des religiösen und des mystischen Erlebens unter dem Gesichtspunkt des Ekstatischen mag teilweise durch Oesterreichs philosophische Grundrichtung bedingt sein. Von da aus tritt er an die Untersuchung des religiösen Bewußtseins heran und stellt gleich zu Anfang[9] den Satz auf: „Das Göttliche hört auf, (bei starkem religiösen Leben) transzendent zu sein, es rückt in die Sphäre des Immanenten hinein, es wird unmittelbar erlebt, erfahren".

---

[1] Hier berühre ich mich mit der Polemik E. Pfennigsdorfs gegen Wundts einseitig genetische Methode (E. Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik, S. 25).

[2] In dankenswerter Weise hat dies G. Wobbermin (Der christliche Gottesglaube[2], S. 90) dargetan.

[3] Natürlich kommt für uns nicht der ganze hierhergehörige Problemkomplex in Betracht.

[4] Wir können allerdings unter Beachtung der obigen Ausführungen von unserem menschlichen Standpunkt aus sagen: absoluter.

[5] Zum genaueren Verständnis hievon vgl. die Ausführungen oben im 3. Abschnitt Voraussetzungen der religionsphilosophischen Arbeit).

[6] Vgl. übrigens auch die durchaus richtigen Bemerkungen K. Dunkmanns, Religionsphilosophie, z. B. S. 469: „Jegliche geradlinige Vorwärtsentwicklung der Religion" ist ausgeschlossen.

[7] T. K. Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Nr. 9).

[8] T. K. Oesterreich, Die Erfahrung des Göttlichen als das Grundproblem der Religionsphilosophie (Religion und Geisteskultur IV, S. 41 ff.).

[9] Die religiöse Erfahrung S. 11.

Nun steckt gewiß in dieser Behauptung ein großes Wahrheitsmoment; aber sie enthält eine unberechtigte Zusammenstellung von zunächst Heterogenem, was namentlich durch die darauffolgenden Beispiele deutlich wird. Sind diese doch sämtlich aus dem Bereiche der Mystik oder der religiös sonst aufgeregten, also abnormen Zustände gewählt; und wenn auch gesagt wird, daß es falsch sei, ein solches Gotteserlebnis „mit der Religion überhaupt zu identifizieren", so wird doch „die ekstatische Mystik" „in den Mittelpunkt der Erörterung" gestellt[1]. Damit aber ergibt sich eine Fassung des Immanenzcharakters des Göttlichen, die sich höchstens mit einem Ausschnitt der religiösen Erfahrung belegen läßt, wobei wir wieder fragen müssen, ob sie überhaupt noch religiöse Erfahrung ist[2]. — Diese Vorliebe für das Mystische hat dann weiterhin zur Folge, daß Oesterreich — so paradox es klingen mag — das Göttliche nicht als das Transzendente[3], sondern als „Produkt der Weltentwicklung" auffaßt. Dieses Ergebnis ist aber — näher besehen — letztlich ein Abbiegen von der Grundüberzeugung nicht nur des Religiösen überhaupt sondern auch des Mystikers. Trotz der unverkennbar pantheistischen Stimmung des „mystischen" Bewußtseins, ist es doch das Bestreben des Mystikers, über „diese" Welt hinauszukommen[4].

So gibt Oesterreich seinem dem Grundgedanken nach richtigen Urteil:[5] „Die Mystiker erleben Werte von einer Werthoheit, zu denen das normale Individuum nicht emporsteigt" eine Auslegung, die diese höchsten Werte nur als die höchste Stufe der Wirklichkeit, also im evolutionistischen Sinne, hinstellt. — Sehen wir auf die einzelnen Ausdrücke selbst[6], so liegt schon in ihnen der Keim dazu. Wenn es heißt: „zu denen das normale Individuum nicht emporsteigt", so liegt in dem Begriff „normal" doch nur der Gegensatz von „anormal". Das Anormale ist aber unbedingt vom Normalen aus zu verstehen; d. h. der religiöse Durchschnittsmensch ist als normal zu bezeichnen, bei dessen Bewußtseinszuständen deshalb — im Sinne Oesterreichs gesprochen — nicht einzusetzen ist, weil er ja wie mit seinem übrigen Geistesleben nicht zu realer Berührung mit der Gottheit kommt. Dies wird noch deutlicher durch den Begriff „emporsteigen". Oesterreich denkt sich also den Prozeß als ein Aufsteigen aus dem normalen in den anormalen Zustand, womit nichts prinzipiell Neues erreicht wird.

Wenn dann weiterhin[7] von einer „Wertstufe" gesprochen wird, die „unendliche Hoheit und Reinheit" bedeute, so kann man das nur noch als plerophorische Redeweise gelten lassen. Der Grundfehler Oesterreichs, den er mit R. Eucken[8] und

---

[1] a. a. O. S. 13 f.

[2] Vgl. unten unsere Erörterung über die Mystik. Erwähnt sei hier nur, daß Oesterreich den Glaubensbegriff zu kurz kommen und mit den Worten: „Dies Erlebnis weist manigfache Nüancen auf, von der einfachsten Form der Überzeugung an, Gottes Willen zu tun, bis zu dem gesättigten Erlebnis, nur noch Werkzeug in der Hand der Gottheit zu sein ohne eigentlichen eigenen Willen („Die höchste Stufe")" das religiöse Verhältnis seiner Selbstzersetzung entgegengehen läßt.

[3] a. a. O. S. 29. Schief ist die Fassung des Transzendenten: „Das Göttliche stände ... nicht hinter (!) der Welt als transzendente Entität".

[4] Dieses Bestreben gilt allerdings nicht dem Ziel, in Wechselverkehr mit der Gottheit zu treten, sondern sich mit ihr zu vereinen (das ist das Pantheistische der Mystik).

[5] a. a. O. S. 18.

[6] Diese sind ja in der Gesamtanschauung Oesterreichs begründet.

[7] a. a. O. S. 19.

[8] Diesen Gelehrten erwähnt er, a. a. O. S. 7.

den übrigen religiösen Evolutionisten teilt, ist eben der, daß der Eigencharakter des religiösen Wertes nicht zur Geltung kommt, obwohl Oesterreich nicht fern davon ist, ihn zur Geltung zu bringen.

Das Gebiet, wo dann ein spezifischer Eigenwert der Religion anerkannt wird, ist im Grunde genommen nicht mehr das wirklich Religiöse, die religiöse Wahrheits-, Wirklichkeits- und Wertüberzeugung, sondern ein „psychisches Phänomen“[1]. Die „Existenzweise“ des religiösen Ichs ist „selbst von Wert“. Auch hier wird Oesterreich dem Tatbestand nicht gerecht. Er kennt nur einen Begriff der Wahrheit, nämlich der, die sich durch rationale Mittel fassen läßt. Und so bleibt ihm, nachdem die Wissenschaft[2] als oberste Richterin durch ihren Urteilsspruch die Glaubenswahrheit als Irrtum erwiesen hat, nur noch das religiöse Phänomen als solches übrig.

So bleibt dem Verfasser schließlich nur die Alternative: entweder Dogmenglaube oder philosophische Religion[3]. Seiner „Problemlösung“ nach kann die Wahl für den modernen Menschen nicht zweifelhaft sein. Wenn es auch nicht „logisch notwendig“ ist, daß „echte Philosophie“ die Dissonanzen löst, so ist es doch „wahrscheinlich“ — und vom Standpunkt der Wertbeurteilung aus für den wissenschaftlichen Menschen doch wieder logisch notwendig[4]. Hier haben wir also eine Ausgestaltung der Werttheorie[5] vor uns, die die Religion, weil sie keinen *eigenen* Wahrheitsgehalt und so auch keinen *spezifischen* Wert in sich birgt, — um es mit dürren Worten zu sagen — der Philosophie ausliefert. Damit aber ist die Religion — weil ihr ein eigenes Kriterium fehlt — auch in ihrem innersten Wesen den Kulturschwankungen unterworfen: „Die Religion muß unserem Weltbewußtsein konform sein.“

Da fragt man sich am Schlusse doch: wo bleibt die religiöse Erfahrung? Sie verschwindet, und zwar deshalb, weil das, was sie konstituiert, das eigentümliche Wahrheitsbewußtsein[6], worauf erst der „höchste“ Wert basiert, nicht anerkannt, als Dogmenglaube falsch verstanden und demgemäß entweder ganz ausgeschieden oder nach der alleinigen, der rational-erkenntnismäßigen Wahrheit eingeordnet wird. Es ist aber einfach nicht richtig, „daß der religiöse Mensch selbst unter Wahrheit seines Glaubens stets genau dieselbe Wahrheit versteht, die er der Erkenntnis zuschreibt“[7]. Und wenn Oesterreich als Beleg dafür den Glauben an den Opfertod Jesu anführt, so ist darauf mit I. Kor. Kap. 1. 2. zu antworten; zudem gibt Oesterreich selbst zu, daß hier „mehr als ein rein intellektuelles Fürwahrhalten“ vorhanden ist: Dieses „Mehr“ aber gibt erst dem „intellektualen Akt“ seine Note, eben die zwar logische aber höhere (toto coelo) Wahrheitsgewißheit. Und das allein gibt der Religion ihre Eigenart; und nur bei Beachtung dieses Tatbestandes kommt die religiöse Erfahrung zu allseitiger Erfassung[8].

[1] a. a. O. S. 36 f.
[2] vgl a. a. O. S. 35.
[3] a. a. O. S. 43 ff.
[4] „... wo ... die christliche Religion in der Sphäre der Erkennenden sich erhält ..., da gewinnt sie dieselben durch den inneren Wertgehalt — d. h. auch sie muß sich, wo immer sie um Anhänger wirbt, in eine philosophische Religion verwandeln.“
[5] Über die Werttheorie der Ritschlschen Schule s. unten.
[6] s. unten.
[7] a. a. O. S. 34.
[8] Auch in T. K. Österreichs Ansatz zu einer ausgeführten Behandlung der religionspsychologischen Fragen (Einführung in die Religionspsychologie) verbaut sich der Verf. den Weg zu einer allseitigen Erfassung des Wesens der Religion.

b) Klarlegung der in dieser Arbeit speziell zu befolgenden Methode. Nachdem wir so festgestellt haben, daß bei Anerkennung der religiösen Erfahrung die Arbeit nur dann erfolgreich in Angriff genommen wird, wenn diese Erfahrung auch in ihrer Eigentümlichkeit voll zur Geltung kommt, gilt es, hieran noch einige klärende Erwägungen zu knüpfen.

Mit Schleiermacher ausgehend von der Tatsache des religiösen Bewußtseins unterscheidet sich unsere Methode von der seinigen dadurch, daß sie auf der einen Seite dieses Bewußtsein nicht erst psychogenetisch[1] zu entwickeln sucht, auf der anderen Seite die Religion auch nicht mit apodiktischen Sätzen von vornherein „im Gefühl interniert"; hingegen erkennt sie die religiöse Bewußtseinstatsache als etwas zunächst (psychologisch) nicht weiter Ableitbares an, um erst nach Konstatierung des Tatsachenbefundes die Religion, weil sie sich nun einmal im menschlichen Geistesleben vorfindet, in und mit der Wesensbestimmung den einzelnen psychologischen Funktionen zuzuteilen[2].

Damit fällt dann auch der zweite Vorwurf, den man der Schleiermacherschen Methode gemacht hat (Biedermann), für uns dahin. Denn wenn wir uns von vornherein jeglicher Eruierung der Religion aus einer bestimmten psychischen Funktion enthalten, werden wir sie auch nicht in das Gefühl „internieren" — ebensowenig übrigens wie in das „reine Denken"!

Das ist also die erste Hauptaufgabe der Religionsphilosophie (und einer speziellen Glaubenslehre), die nicht in einem unfruchtbaren Zirkel verlaufen will: beobachten und Erfahrungsmaterial sammeln. Dabei darf sie nun freilich

---

Erhebt er doch (a. a. O. S. 6) die Pathopsychologie neben der Normalpsychologie zum Programm für die Untersuchung. So kommt es, daß die Religion, d. h. dasjenige Phänomen, das Österreich als Religion anerkennt, nicht alle Kulturschichten durchdringt (z. B. a. a. O. S. 21 unten); trotz der „allgemeinen Definition" (a. a. O. S. 17) bleibt die Religion auf einen Ausschnitt des menschlichen Lebens — eben auf einen mehr oder minder pathologischen, „illusionären" — beschränkt. Daraus resultiert dann die ganze Stimmung, die auch dieses Buch beherrscht: Die Erhabenheit des kritischen Forschers gegenüber solchen Zuständen, solchen „psychischen Prozessen" bei allem liebevollen Eingehen auf sie, das aber mehr dem des Neurologen als dem des Psychologen gleicht. Damit ist natürlich die Stellung des Forschers zu dem Anspruch der Religion auf Wahrheit, den er selbst als wesentlich anerkennt (a. a. O. S. 17. Definition) bestimmt: er kann ihn nur als unserer „empirischen Wirklichkeit" zuwiderlaufend zurückweisen, höchstenfalls ihm äußerst skeptisch begegnen (vgl. a. a. O. z. B. S. 23 f. 43. 49 usw.). Damit geht Hand in Hand ein geradezu naiver Transzendenzbegriff: A. a. O. S. 19 heißt es: „Aber auch die göttlichen Wesen der christlichen Religiosität sind nicht ganz (!) transzendent. Auch das Christentum kennt Gotterscheinungen ..." Wir haben also hier eine durch und durch räumlich-empirische Vorstellung vor uns, mit der höchstenfalls der Arzt Wahngebilde von irren Phantasten zu zerstören versuchen kann, mit der man aber das religiöse Grunderlebnis überhaupt nicht trifft, das sehr wohl ekstatischen Zuständen zugrunde liegen kann, diese selbst aber in ihren Phänomenen nicht ausmacht. Was also Österreich in seinem Buche als „Religion" behandelt, deckt sich nur in flüchtigen Punkten mit dem, was den religiösen Grundakt ausmacht. Auch im III. Kap., das die Religionsgeschichte behandelt, wird kaum ein Versuch gemacht, die religiösen Phänomene auf das Grunderlebnis selbst zurückzuführen, statt — wie Oesterreich tut — auf die Kultur.

[1] So geschieht es § 5 der Glaubenslehre (4. Ausg.).

[2] Dieses Verfahren schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr ein vorangehendes Sichklarwerden über die psychischen Funktionen und ihr Verhältnis zueinander, womit auch der Unterschied zwischen Religionspsychologie und exakter Psychologie gekennzeichnet ist (vgl. Julius Kaftan, Wesen der Religion[1], S. 10 ff. [2], S. 11 f. [gegen Lipsius]).

nicht stehen bleiben, soll sie nicht in den oberflächlichsten Empirismus und Psychologismus oder Historismus verfallen. Vielmehr ergibt sich — wie wir im Verlaufe dieser Untersuchung sehen werden —, daß die Religion den Anspruch erhebt, nicht Illusion zu sein.

Daraus ergibt sich die andere Hauptaufgabe, diesen Anspruch der Religion zu untersuchen, mit anderen Worten: das Verhältnis von religiösem und *metaphysischem* Bewußtsein festzustellen. Freilich gilt es auch hier, die psychologische Voraussetzung nicht beiseite zu lassen, also keine bewußtseinsfremde Metaphysik zu konstruieren, sondern eben den im Bewußtsein, genauer: im religiösen Bewußtsein, gegebenen metaphysischen Gehalt zu erheben. — Aber auch das ist zu beachten, daß — wie sich aus der Feststellung des Wesens der Religion ergeben wird — das religiöse Leben zwar in den Gesamtkomplex des menschlichen Geisteslebens gehört, sich aber doch wieder in charakteristischer Weise von ihm unterscheidet, und daß demnach jede *Begründung* einer Metaphysik, die das religiöse Bewußtsein als die ihrige anerkennen sollte, vom Geistesleben her sei es positiv (R. Eucken)[1], sei es negativ (K. Dunkmann)[2] nicht mit der Meta-

---

[1] Von hier aus ergibt sich auch eine genauere Abgrenzung unserer religionspsychologischen Methode gegenüber der „noologischen" R. Euckens. Kurt Kesseler verspricht sich (in einem Aufsatze über „Hauptprobleme der Religionsphilosophie" Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik 1915) viel von einer Vereinigung beider. Der Gedanke ist an sich nicht unfruchtbar. Beiden Methoden gemeinsam ist nämlich das Ausgehen vom erfahrungsmäßig gegebenen Tatbestand, um von da aus das Neue, „dieser Welt" schlechthin Überlegene, herauszustellen und zu klarer Anschauung zu bringen.

Eine grundsätzliche Scheidung tritt aber bei der Frage nach den Gebieten ein, auf denen die Methode angewendet werden soll, ja worauf die Methode in ihrer Fassung und Ausgestaltung selbst hinweist (hier kommt noch die Benennung der Methoden in Betracht). Während, wie weiterhin noch gezeigt werden soll, Eucken die noologische Methode aus der Tatsache eines (allgemeinen) Geisteslebens ableitet (vgl. R. Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion: Konsequenzen für Methode und Lebensarbeit, S. 122 ff.) und von *daaus* auch für die Religion den noozentrischen Standpunkt fordert (a. a. O. S. 130 ff.), wird die religionspsychologische Methode *lediglich* aus der Tatsache der Religion im menschlichen Leben gewonnen und bleibt auf die Religion beschränkt.

Ein weiterer Grund, warum beide Methoden nicht vereinigt werden können, scheint mir der zu sein: Trotz aller gegenteiligen Versicherungen Euckens „schwebt" die noologische Methode doch „in der Luft", wenn sie sich nicht an die psychologische enger anschließt und sich organisch mit ihr verbindet. Bei aller Anerkennung der Unumgänglichkeit der Metaphysik ist doch die psychologische Methode, d. h. das Aufbauen auf den dem Menschen gegebenen psychischen Funktionen der einzige Weg, auf dem — einmal abgesehen von der Religion — die Geistigkeit errungen („die geistigen Inhalte herausgearbeitet"), festgehalten und dargestellt werden können — nicht aber die Auseinanderreißung der beiden Teile der *einen* Methode. — Dieser Einwand trifft mehr die noologische Methode als solche, zeigt aber deutlich, daß sie mit der auch hierin anders orientierten religionspsychologischen Methode nicht vereinigt werden kann.

[2] Dies macht keinen Unterschied. Wenn Dunkmann (Religionsphilosophie S. 262) an der „idealistischen" Position auszusetzen hat, daß die Gottheit nicht „ist", sondern „wird", so kann man den Einwurf machen, daß die schlechterdings „transsubjektive" Gottheit vom Geistesleben, das doch auch im Diesseits bleibt, überhaupt nicht erreicht, nicht „erlebt" (a. a. O. S. 201) werden kann. Damit aber fällt die ganze Konstruktion und „Deduktion" — als unnötiger Umweg.

Weiterhin ist zu beachten: wenn es tatsächlich so ist, wie Dunkmann (a. a. O. S. 263) selber sagt, daß die transsubjektive Norm „nur negativ durch das Bewußtsein unseres geistigen Zwiespalts Erfahrung für uns wird", so ist von da aus die an sich berechtigte Polemik gegen Schleiermachers Quietismus, wie sie Dunk-

physik der Religion zusammenfällt. So wird auf der ganzen Linie einerseits der Zusammenhang mit dem menschlichen Geistesleben festgehalten, andererseits der Sondercharakter der Religion aufs strengste gewahrt.

Aus der religionspsychologischen Methode ergibt sich nun mit Konsequenz folgende Einteilung der Religionsphilosophie: Zunächst erfahrungsmäßige Feststellung des Wesens der Religion. Die Richtung, in die das Ergebnis weist, wird sich uns als eine doppelte darstellen: einmal die energische Abgrenzung der Religion gegenüber dem „übrigen" Geistesleben, und dann die Wahrheitsfrage. In unserer Ausführung lassen wir, weil die zweite der beiden Fragen, die im Grunde zusammenhängen, die für das religiöse Interesse wichtigere ist, die erste gewissermaßen nur als Anhang zur Wesensbestimmung — wenn auch in besonderem Abschnitt — folgen, um dann die wichtigere Frage, die nach der Wahrheit, als zweiten, relativ selbständigen Teil, zu behandeln — übrigens schon im Interesse der logisch und psychologisch sich dann von selbst ergebenden Angliederung einer speziellen Dogmatik[1]. — In einem abschließenden Abschnitt werden wir noch kurz das Gottesbewußtsein behandeln, wie es sich der religiösen Erfahrung gemäß darstellt.

Ehe wir nun auf Grund des bisher Entwickelten in die inhaltliche Darstellung eintreten, erübrigt noch ein kurzes Wort zur endgültigen Klarstellung des Verhältnisses von Wesen und Wahrheit der Religion. Soll der Gang der Untersuchung richtig sein, so muß sich am Ende der Behandlung des Wesens der Religion die Wahrheitsfrage einstellen (denn mit ihr steht und fällt die Religion). Ohne unserer Darlegung, die die beste Begründung dieses Satzes liefern muß, vorzugreifen, sei hier nur soviel bemerkt: Wenn das richtig ist, was wir oben festgestellt haben, nämlich, daß religiöse Erfahrung ohne Metaphysik, die sie sich allerdings geben läßt und nicht selbst konstituiert, ein Nonsens ist, so würde auch eine Untersuchung des zunächst in der Geschichte (im weitesten Sinne) gegebenen psychologisch faßbaren

---

mann a. a. O. S. 273 f. treibt, nicht möglich: der Mensch kann ja in kein Beziehungsverhältnis zu dieſem Transsubjektiven, das starr transsubjektiv bleibt, treten.

[1] Kurz sei noch des schon erwähnten (s. Anm. 1 der vorh. S.) Aufsatzes Kurt Kesselers (Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik 1915, S. 27 ff.) gedacht, um, was die Einteilung anlangt, Verbindendes und Trennendes in der Auffassung festzustellen. A. a. O. S. 27 führt er als erstes der „Hauptprobleme der Religionsphilosophie" sehr richtig das Aufsuchen der „konstitutiven Faktoren des religiösen Phänomens", d. h. des Wesens der Religion, an. Dem will er aber gleich die Wahrheitsfrage folgen lassen, um dann zum Schlusse die „Stellung der Religion im geistigen Leben der Gegenwart" zu behandeln. Dazu ist folgendes zu sagen: a) Blickt man auf die Ausführung, so ist man zunächst überrascht, als § 3 nicht das zu finden, was man nach dem Programm erwartet, sondern — „die Absolutheit des Christentums". Das ist aber eine vorschnelle Hereinnahme des Christentums (vgl. auch a. a. O. die folgenden Paragraphen und ihr Verhältnis zueinander) in die Religionsphilosophie, und die Resorption der Theologie als spezieller Glaubenslehre durch die philosophisch orientierte Disziplin ist vollzogen.

b) Bei genauerem Zusehen begegnen uns die Probleme, die im Programm als dritter Posten bezeichnet sind, ganz deutlich im § 2 mit der Wahrheitsfrage in genuin Euckenscher Weise verquickt; damit aber sind die „konstitutiven Faktoren" der Religion, wie sie in ihrer Eigenart, soweit die etwas skizzenhafte Ausführung erkennen läßt, nicht unrichtig festgestellt sind, eben in ihrem Sondercharakter wieder in Frage gestellt. — So erweist sich auch von hier aus die „eigene" Methode Kesselers, nämlich die „Vereinigung derer Wobbermins und Euckens", als eine inkonsequente Zusammenschweißung beider, die zu keinem Ziele führt.

Wesens der Religion, ohne auch in der wissenschaftlichen Behandlung die Wahrheitsfrage zu stellen, im Sand verlaufen, d. h. ohne Anhalts- und Orientierungspunkt sein. Daß dem so ist, wird sich, wie gesagt, später ergeben, wo wir darauf geführt werden, daß die Wahrheits- oder — wie wir auch sagen können — Realitätsfrage aufs engste mit der Metaphysikfrage zusammenhängt, ja überhaupt mit ihr zusammenfällt.

Andererseits darf die Wahrheitsfrage aber nicht zu Anfang aufgeworfen werden, weil das notwendig zu Verwirrung und Voreingenommenheit führt. Denn auch hier findet die Abgrenzung, die wir oben gegenüber der rationalistischen Metaphysik vorgenommen haben, ihre Anwendung. Es ist eben in unserer Methode begründet, zunächst zu beobachten und dann zu beurteilen, nicht umgekehrt von einem ohne weiteres als wahr und normativ Anerkannten aus zu konstruieren.

Man könnte daran Anstoß nehmen, daß wir oben „Wahrheit" = „Realität", hier aber = „Norm" gesetzt haben. Allein es liegt die von uns vollzogene Ambiguität in der Sache selbst. Der Grund der ersten Gleichsetzung ist der: Schon zu Anfang jeder religionspsychologischen Untersuchung treten wir mit dem Gedanken der Wahrheit = „Realität" an unser Objekt heran, einem Gedanken, der sich im Verlaufe unserer Arbeit ständig aufdrängt, um schließlich als Kernpunkt der Materie, mit der wir es zu tun haben, sich uns darzubieten und sich dann allerdings mit dem Begriffe der „Norm" zu vereinigen. Aber dieses letztere ist auch vollauf berechtigt, ja geradezu gefordert. Denn nun haben wir ja die Norm, wie das die Spekulation tut — und das gab uns die Berechtigung, das zweite Mal „Wahrheit" = „Norm" zu setzen —, nicht zu Anfang willkürlich gewählt, ohne die Realität sicher nachgewiesen zu haben, sondern auf Grund der sich uns im Wesen der Religion darbietenden Realität wird uns die Norm von selbst gegeben. Es sei daher betont, daß nur auf Grund von Realität eine Norm begründet werden kann, nicht umgekehrt. —

II. Teil: Inhaltliche Darlegung.

III. Kapitel. Das Wesen der Religion.

7. Auffindung des Wesens der Religion.

Wie oben bemerkt, ist die Grundfrage der Religionsphilosophie zunächst die nach dem Wesen der Religion. Daß wir diese Frage und keine andere[1] stellen müssen, ist klar, nachdem wir festgestellt haben, daß wir de Deo et rebus Divinis rational nichts aussagen können. Wir müssen bei einer erfahrungsmäßig gegebenen, der Geschichte (und damit uns) immanenten Größe einsetzen, beim Gehalt des menschlichen religiösen Bewußtseins. Nun darf als Gegenstand der Untersuchung aber auch nicht ein bestimmt ausgeprägtes religiöses Bewußtsein dienen, sondern es muß die allgemeine Grundlage, die gemeinsame Wurzel, aufgezeigt werden[2].

Wie oben schon mehrfach berührt werden mußte, hat die Religion besonders enge Beziehung zur Metaphysik und damit zum Irrationalen. Wir betonen: besonders enge; denn auch „andere" Gebiete des Geisteslebens haben eine gewisse Beziehung zum Irrationalen, jedoch nur eine mehr gelegentliche, nicht zu ihrem Wesen gehörende. — Sämtliche religiöse Erscheinungen dagegen führen notwendig über „unsere Welt" hinaus, weil sie zur Befriedigung eben des religiösen Bedürfnisses ungenügend ist. Es wird hier immer und sofort (ohne empirisch faßbare Zwischenstufen) auf das „Letzte" rekurriert, und zwar als etwas, das nun auch mit voller Deutlichkeit der raumzeitlichen Welt schlechthin übergeordnet erscheint.

In diesem Zusammenhang müssen wir nun eine Frage behandeln, deren endgültige Erledigung wir erst später vornehmen wollen, wenn wir alle hiefür in Betracht kommenden Momente zusammenfassen können. Es fragt sich nämlich hier: kommt diesem Transzendenten, wie vielfach angenommen wird, wenn wir alle uns zugänglichen Religionen in Betracht ziehen, das Prädikat „Gott" zu? Wir müssen dabei selbstverständlich von jedem bestimmt gefärbten — also auch vom christlichen — Gottesbegriff absehen (namentlich auch von jeder „ethischen" Bestimmtheit desselben). Was die Naturreligionen anlangt[3], so kann man meines Erachtens die numina, die hier verehrt werden, ohne Bedenken „Götter" nennen,

---

[1] Es handelt sich dabei zunächst um die Grundlegung.

[2] S. die Ausführungen des I. Teils.

[3] Bemerkt sei nochmals, daß hier in keine ausführliche Analyse des Gottesbewußtseins eingetreten wird; zu dem zunächst vorliegenden Zweck genügt eine summarische Übersicht (z. T. auf Grund unserer Untersuchung über den Gottesbegriff).

wenn sie auch nur, wie Usener sagt, „Augenblicksgötter" sind, und braucht nicht etwa die Bezeichnung „übermächtige, erhabene Wesen" dafür einzusetzen. Freilich wäre dies auf dem Gebiete der Naturreligionen nur ein terminologischer Streit; dennoch möchte ich der Einheitlichkeit halber das Wort „Gott", „Götter" vorziehen.

Die Hauptfrage ist vielmehr die: Ist eine irgendwie persönlich gedachte Gottheit ein integrierender Bestandteil der Religion? Auf diese Frage werden wir nicht durch aprioristische Konstruktionen geführt, sondern durch den Befund der Religion selbst: Durch — kurz gesagt — Gebet und Opfer oder deren Äquivalente. Wie steht es aber da mit dem Buddhismus. Meines Erachtens — ich werde das noch eingehender zu begründen suchen — zwingt auch er nicht, die obige Frage mit Nein zu beantworten. Denn aus dem Brahmanismus hervorgegangen, „verwirft" er „ursprünglich ... die Verehrung der Götter"[1], womit ja noch nicht gesagt ist, daß er auch die Existenz[2] leugnet. Zu dem wird er in seiner reinen Gestalt — und dies mit Recht — nicht mehr als eigentliche, sondern als philosophische Religion bezeichnet. Und bald gewinnen auch die Götter wieder — alte und neue — Einfluß auf das religiöse Leben der — oder wenigstens der Mehrzahl der — Anhänger Buddhas. Man möchte diesen psychologischen Vorgang mit einem gespannten Bogen vergleichen, der bei einer günstigen Gelegenheit wieder in das stabile Gleichgewicht zurückschnellt; und so scheint mir gerade auch der Buddhismus in seiner Weise eine Stütze dafür zu sein, daß das religiöse Bewußtsein auf das Gottesbewußtsein hintendiert.

Soweit, und nur soweit, dürfen wir vorerst in bezug auf das Gottesbewußtsein gehen. Eine große Frage aber ist — hiemit treten wir wieder in die Kontroverse mit K. Dunkmann ein, die wir nun fortzuführen haben —, ob wir schon an dieser Stelle das Gottesbewußtsein — dazu noch als bestimmt ausgeprägtes — mit demjenigen der religiösen Erfahrung einfach gleichsetzen dürfen. Dunkmann scheidet zwischen Gottes-Begriff und Gottes-Bewußtsein. (Im großen ganzen hatten wir es oben mit Dunkmanns Konstruierung des Gottesbegriffs zu tun, während wir uns hier mit seiner Bearbeitung des Gottes-Bewußtseins auseinanderzusetzen haben[3].)

Wenn wir nun dazu Stellung nehmen, wie Dunkmann das Gottesbewußtsein

---

[1] nach Bruno Lindner in Zöckler, Handb. d. theol. Wiss.[3] III, S. 610.

[2] vgl. zu diesem Punkt die verwandte Erscheinung des epikuräischen Systems, die dann sogar auch an ihrem Teil dazu beitrug, die religiöse Reaktion des Hellenismus herbeizuführen.

[3] Freilich: die Trennung von Gottesbegriff und Gottesbewußtsein ist an sich unberechtigt, auch in der Theorie bloß eine Spielerei; es zeigt sich auch in den Ausführungen Dunkmanns, daß große Partien inhaltlich übereinstimmen. Sie beruht im Grunde genommen auf der künstlichen Unterscheidung der drei Arten von Dualismen (K. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 362), die lediglich dazu unternommen wird, um die Dreiteilung: Gottesbegriff, Gottesbewußtsein, Offenbarung (zum letzten s. unten), zu gewinnen. Vgl. S. 33, Anm. 2. Tatsächlich könnte er auch — etwa a. a. O. § 68 — eine ähnliche Erwägung in bezug auf die Heterogenität der drei Normen anstellen.

Daran ändert auch die wirklichkeitsfremde Unterscheidung a. a. O. S. 255 f. nichts. — Und wenn vollends die Erfahrung des Gottesbegriffs als ein „adäquates, streng wissenschaftliches" Urteil bezeichnet wird (a. a. O. S. 283 f.), so wird dadurch die religiöse Erfahrung eigentlich aufgehoben (s. weiter unten).

darstellt, so ist zunächst bei seiner schroffen Herausstellung des „Einen" Gottes[1] und damit des strengsten Monotheismus[2] einzusetzen. Um allerdings dieser seiner Position nach allen Seiten hin gerecht zu werden, müssen wir seine Theorie des Normbewußtseins zu Hilfe nehmen. Denn mit dem Bewußtsein einer „transsubjektiven" Norm hat er tatsächlich schon das Gottesbewußtsein, und zwar — was noch wichtiger ist — in bestimmt ausgeprägter Form, eben als monotheistisches, und das wieder in christlicher Färbung[3].

Davon ist dann nur die Konsequenz, wenn das Gottesbewußtsein an dieser Stelle der Religionsphilosophie gegenüber einem „idealistischen Religionsbegriff" verteidigt werden kann. Gewiß ist Dunkmann im Recht, wenn er das Gottesbewußtsein nicht in einem Ideal, das in Wirklichkeit nur eines von vielen und diesen gleichgeordnet ist, aufgehen läßt, — im Recht aber erst vom christlichen Gottesglauben aus, der allein, wie allerdings hier noch nicht gezeigt werden kann, die wahre Überwindung des Idealismus bedeutet, im Recht freilich auch vom allgemein religiösen Bewußtsein aus, aber nicht in der Weise, daß von hier aus schon bewußterweise, d. h. als ob es in der genuinen Tendenz[4] der Religion läge, der Kampf mit irgendwelcher Geistesrichtung aufgenommen würde, sondern insofern, als Religion es überhaupt nicht mit einer Norm zu tun hat, sondern lediglich zunächst den Verkehr zwischen Mensch und Gottheit darstellt. — Wenn aber dies letztere wahr ist und so auch unsere Untersuchung der Wirklichkeit entspricht, so fällt nicht nur auch von hier aus angesehen die Gleichung „Normbewußtsein[5] = religiöses Bewußtsein usw." dahin; auch die Konsequenz davon, die Ableitung des Monotheismus an dieser Stelle, erweist sich als eine petitio principii. Denn der Verkehr mit der Gottheit schließt den Polytheismus nicht aus; die übersinnliche Welt wird sich der Mensch gern nach Art „dieser Welt" vorstellen, die von einer Mehrzahl von Personen bevölkert ist, mit denen er täglich *verkehrt*[6]. Den Polytheismus daher lediglich als Entartung anzusehen, geht nicht an, eben weil er keinen Gegensatz zu der bisherigen Wesensbestimmung der Religion bildet, und weil uns verwehrt ist, schon hier eine „Kritik der religiösen Erfahrung" zu geben.

---

[1] Der Monotheismus, wie ihn Dunkmann hier faßt, hat trotz seiner „Ursprünglichkeit" nichts mit dem Urmonotheismus zu tun (s. über den im letzten Abschnitt).

[2] a. a. O. S. 264, obgleich — eigentlich völlig inkonsequenter Weise — in § 164 (a. a. O. S. 300) behauptet wird: „Die Sprache, die der 139. Psalm redet, beschränkt sich darum (d. h. weil die Götter allsehend sind) nicht auf den biblischen Sprachgebrauch oder auf die religiöse Erfahrung des monotheistischen Frommen, sondern sie ist mehr oder weniger rein und klar die Sprache der Religion überhaupt."

[3] Den Schlüssel hiezu gibt besonders klar auch S. 432 seines Buches an.

[4] Mit ihr haben wir es *hier* allein zu tun.

[5] Das Normbewußtsein ist hier als absolutes gefaßt.

[6] Freilich möchte ich das so wenig als apodiktische Gewißheit hinstellen, als ich die entgegengesetzte Auffassung Dunkmanns als solche annehmen kann; insbesondere möchte ich eine polytheistische oder — vielleicht (?) besser gesagt — polydämonistische Religionsform als die ursprüngliche ansehen (vgl. dazu meine Geschichtsauffassung, die auch hier ihre Anwendung findet, Abschn. 5). Was mir aber als am wichtigsten erscheint, ist dies, daß mit meinem Satze nicht der schlechthin überweltliche Charakter der Gottheit gefährdet wird; er soll lediglich eine formale Analogie aufzeigen: wie ja letztlich — und damit kommen wir wieder an den Ausgangspunkt zurück — die Frage: Monotheismus oder Polytheismus, d. h. die *Zahl* der Gottheiten für das Wesen der Religion nicht mehr in Betracht kommt.

Vollends entfernt sich Dunkmann schließlich von dem, was meines Erachtens dem Allgemein-Religiösen entspricht — ja, er wird seinen eigenen Voraussetzungen untreu[1]: der Religionsphilosophie als „selbständiger, von keinem theologischen (und damit auch bestimmt-religiösen) Präjudiz beeinflußten Vorarbeit" — in den „inhaltlichen Aussagen des Gottesbewußtseins." Denn diese sind fast restlos — zum mindesten in ihrer Präzisierung — dem *christlichen* Gottesbewußtsein entnommen. Besonders charakteristisch sind hiebei: „Das *absolute* Denken" (§ 150–153) und § 165—169[2]; auch §§ 191 f. (Gebet) enthält bei richtigen Gedanken[3] doch wieder diese Gedanken Verdunkelndes (Forderung, daß die Gottheit „sittlich geläutert erscheint"). Ohne jedoch näher auf die Einzelheiten einzugehen, ist zu sagen, daß hier nicht nur eine logische Vorordnung des Gottesbewußtseins vor das Religiöse vorliegt, sondern daß die Linie, die der religiösen Erfahrung hier gezogen ist, wo es sich noch um den religiösen Vorgang als Vorgang handelt[4], einfach überschritten[5] und statt einer Beschreibung des religiösen Aktes, die hinten nach einsetzende Reflektion geboten wird. Wenn dazu noch Dunkmann bemerkt[6], daß es sich hiebei nicht mehr um „rein wissenschaftliche Urteile handeln kann, d. h. Urteile, denen ein adäquates[7] Sein entspricht", so entbehrt seine Position, die er in I B III einnimmt, auch der wissenschaftlichen Grundlage, und so offenbart sich das Ganze als weder in der direkten religiösen Erfahrung beschlossen, noch durch wissenschaftliche Beobachtung gestützte[8] Metaphysik. Gerade an

---

[1] Diese faßt er a. a. O. S. 130 zusammen, nachdem er sie auf den vorhergehenden Seiten gegenüber anderen religionsphilosophischen Arbeiten verteidigt hat.

[2] Wenn diese Eigenschaften auch als „abgeleitete" bezeichnet werden, so sagt Dunkmann doch, daß sie sich mit „Notwendigkeit" der frommen (also in diesem Falle: allgemein-religiösen) Weltbetrachtung aufdrängten.

[3] Verhältnis von Ich und „Du".

[4] Vgl. die eingestreuten Paragraphen über Vorsehungsglaube, religiöses Gewissen, Gebet und Opfer, deren grundlegliche Bedeutung für den religiösen Akt, *wie er für uns allein faßbar ist*, durch ihre Abhängigkeit von den entsprechenden „Prädikaten Gottes" in Frage gestellt wird.

[5] Freilich will Dunkmann in diesem Hauptabschnitt die „erweiterte" religiöse Erfahrung behandeln. Es könnte einen Augenblick scheinen, als ob das „unmittelbare Erleben" des Gottesbegriffs das ausmachte, was wir religiösen Grundakt nennen (vgl. nam. unten). Allein diesem Eindruck widerstreitet das, was Dunkmann selbst sagt. Die Deduktion des Gottesbegriffs ist erst das „wissenschaftliche Fundament", „auf dem nun das eigentliche Gebäude zu errichten ist" (a. a. O. S. 222). Er will untersuchen, wie „die absolute Norm" „psychisch ergriffen, vorgestellt, empfunden werden oder auch ins Willensleben eingreifen" kann (a. a. O. S. 242). Dann *führt* ja nach Dunkmann das Bewußtsein des „unüberwindlichen Dualismus", das dem (negativen!) Erleben des Gottesbegriffs gleichgesetzt wird, *nur zur Religion hin*: aus ihm entsteht die Religion (a. a. O. S. 251). Tatsächlich bereitet der Abschnitt A nur die Religion vor durch ihre Begründung — irgendwie vom Geistesleben her.

Und das eigentliche Grunderlebnis der Religion kommt zu kurz: dieses, das doch im letzten Grunde ein lebendiges Beziehungsverhältnis auch im Sinne Dunkmanns ist, kann nicht ein „Skelett ohne Fleisch und Blut" sein. — Mit dürren Worten wird das oben angezogene negative Erlebnis auch a. a. O. S. 411 beschrieben: „... mit dem Begriff des Zwiespaltes im Geistesleben ist noch nichts ausgesagt, worunter etwas Bestimmtes zu denken wäre" (!) — Die ganze Unklarheit des Verhältnisses von Abschnitt A zu B liegt in dem einseitigen Hinsehen auf den Gottesgedanken.

[6] a. a. O. S. 282.

[7] Dabei ist übrigens noch zu erörtern, ob es solche „rein wissenschaftliche Urteile" überhaupt gibt.

[8] Wir fassen den Gegensatz hier absichtlich so scharf.

der oben angeführten Bemerkung Dunkmanns merkt man, daß er sich selbst nicht mehr ganz sicher fühlt: Die wissenschaftliche Zuversicht der mittelalterlichen und altprotestantischen Scholastiker fehlt ihm.

Blicken wir zurück, so finden wir, daß dieses System durch den ersten Ansatz Dunkmanns, den „Gottesbegriff" mittels der „religiösen Erfahrung" „deduzieren" zu wollen, begründet ist, dessen unfruchtbare Konsequenz wir hier vor uns haben: Die logische Verordnung[1] des Gottesbewußtseins führt unter Umgehung der religiösen Erfahrung zur Metaphysik. Nicht das ist also der Fehler, daß es überhaupt zu einer Metaphysik kommt, sondern daß dabei die religiöse Erfahrung in ihrer grundleglichen Bedeutung einfach nicht berücksichtigt wird. Daß der Gottheit wesentlich erst im Christentum erfahrbare „Prädikate" gegeben werden, fällt dem gegenüber, was das Übergreifende ist, weniger ins Gewicht.

Damit sind wir schon in die Näherbestimmung des Wesens der Religion eingetreten. Wenn die einzelnen Zweige des menschlichen Geisteslebens an das „Letzte" kommen, hört ihr Arbeitsgebiet auf: sie haben es mit diesem „Letzten" nicht mehr zu tun. Hingegen beginnt nun hier recht eigentlich das Gebiet der Religion. Sie ist aber nicht eine bloße Kenntnisnahme oder denkende Verarbeitung des „Letzten", „Irrationalen", „Metaphysischen", „der Welt Gottes", wie das irgendwie das Geschäft der Philosophie (berechtigt oder unberechtigt) ist; denn dadurch würde sie sich nur quantitativ, nicht aber qualitativ, d. h. in diesem Falle: wesentlich, von den anderen Gebieten unterscheiden.

Wenn Friedrich Schleiermacher im Jahre 1799 das Wesen der Religion in den bekannten Satz zusammenfaßt: „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche"[2], so fällt dieser Satz im Grunde genommen mit unserer bisherigen Wesensbestimmung zusammen. In der Glaubenslehre[3] wird diese Bestimmung mehr nach der inhaltlichen Seite hin ergänzt durch die Gleichsetzung von Frömmigkeit und „schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl". Schleiermacher steht als schöpferischer Genius zu hoch, als daß man seine Erkenntnisse, und besonders diese, die bahnbrechend gewirkt hat und doch wieder in ihrer Schlichtheit das ausspricht, was das von der Gottheit berührte Menschenherz bewegt, restlos als durch damals herrschende Ansichten bedingt betrachten könnte; dennoch wird man gerade hier, wenn auch nur leise, ein Anklingen an philosophische Meinungen[4] bemerken können. Wir fragen: ist die Schleiermachersche Definition erschöpfend? Wenn wir auf Gebet und Opfer blicken, scheint uns das nicht so; es müßte ein irgendwie geartetes Handeln von seiten des Menschen hinzukommen.

In den Monologen Schleiermachers tritt nun zum Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit in der Religion die Betätigung der Freiheit — im sittlichen Handeln, wie wir ja bei ihm überhaupt neben seinen religionsphilosophisch-

---

[1] Ein Beispiel des umgekehrten Verfahrens haben wir in Max Reischles Aufsatz: „Erkennen wir die Tiefen Gottes?" (Aufsätze und Vorträge 1906) S. 37 vor uns: „... keine Gottesanschauung kann uns verständlich gemacht werden, ohne daß wir das Lebensziel uns deutlich machen, welches uns von derselben in Aussicht gestellt wird". Inwieweit der Begriff des Lebenszieles zu modifizieren wäre, gehört nicht hieher.

[2] über die Religion, II. Rede.

[3] Glaubenslehre § 4.

[4] s. dazu unten.

dogmatischen Schriften eine kraftvolle Sittenlehre finden. Er hat also die Gefahr, die in seiner Definition der Religion liegen könnte, glücklich überwunden, indem er neben eine zum Mystischen hintendierende „Dogmatik" eine straffe Ethik stellte.

Allein die Zuteilung der Passivität an die Religion und der Aktivität an die Sittlichkeit führt notwendig — trotz aller gegenseitigen Rückbeziehung — zu einem Auseinanderfallen beider Gebiete, wie ja auch gleich in der I. Rede streng zwischen dem Gefühl als der „Provinz" der Religion und (neben dem Verstand als dem Sitze der Wissenschaft) dem Willen als dem Gebiet der Moral geschieden wird. — Damit soll aber durchaus nicht bestritten werden, daß Schleiermacher mit seiner Definition des Wesens der Religion sehr im Recht ist: es ist eben für die Religion konstituierend, daß der Mensch zunächst den Eindruck der Hoheit und Größe der Gottheit empfängt, der gegenüber er klein und ohnmächtig ist. Und dieser Eindruck ist nicht nur vorübergehend, sondern gerade da spüren wir den Pulsschlag echter Religion, wo er zu einem dauernden wird. Der religiöse Mensch ist es inne geworden, daß er sich über die Gottheit nicht erheben kann. Nur kurz sei erwähnt, daß das auch für die Praktiken der Naturreligionen zutrifft; denn die Tatsache, daß die „Primitiven" sich überhaupt an „etwas" (oder „jemanden") wenden, das (oder der) ihrer direkten oder wenigstens *gewöhnlichen* Einwirkung entzogen ist, beweist, wie sie sich im letzten Grunde als ohnmächtig diesem geheimnisvollen „Etwas" (oder „Jemand") gegenüber bekennen; mag nun dieses Motiv noch so sehr von magischen Vorstellungen überwuchert sein: Die Wurzel bleibt dieses ursprüngliche Gefühl jedenfalls.

Schleiermacher ist also in dieser Beziehung vollkommen im Recht. Trotzdem genügt seine Definiton, wie wir oben gesehen haben, nicht: sie berührt offenbar nur *eine* Seite des Tatbestands.

„Und wenn man Schleiermachers Begriff von der Religion ... vielfach so versteht, daß damit das Ganze bezeichnet sei, so ist vielmehr zu beachten, daß Schleiermacher selbst ausspricht, solch Gefühl fülle einen Zeitmoment nur aus, d. h. sei nur wirklich in der Verbindung mit Akten des sinnlichen Selbstbewußtseins, welchem die Welt korrelat ist (Glaubenslehre § 5,4). Denn ohne dieses würde Religion nicht aussprechbar und nicht gemeinsam sein. Sie ist immer ein nach Maßgabe der Idee von Gott bestimmtes Verhalten zur Welt ...". So Albrecht Ritschl[1], der trotz dieser seiner Anknüpfung an Schleiermacher eine ganz andere Grundposition vertritt. Während der Berliner Theologe das Passive in der Religion betont und das Aktive in die Ethik hinaus verlegt, so ist es gerade das aktive Moment, das dem Göttinger charakteristisch erscheint: „... Herrschaft über die Welt und Arbeit am Reiche Gottes füllen das christliche Leben aus ...", wobei nun aber bezeichnenderweise die Herrschaft über die Welt als „religiöse Tätigkeit" bewertet wird[2]. Dieser Standpunkt offenbart sich auch in Ritschls Kritik des Reich-Gottes-Gedankens[3], namentlich auch, wenn abschließend[4] das Reich Gottes dem „gegenseitigen Handeln ... aus dem Motiv der Liebe" gleichgesetzt wird. Haben wir also hier die gesuchte Ergänzung zu

[1] RE[2] XVI, S. 748. Vgl. auch Albrecht Ritschl, Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung[1] III, S. 521; [3], S. 554 (hier auch § 5).
[2] A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion [2], § 47.
[3] RE[2] XII, S. 599 ff.
[4] a. a. O. S. 606.

Schleiermacher, sodaß wir also beide Theorien nur zu vereinigen brauchten? Diese Frage ist entschieden mit Nein zu beantworten. Denn wenn zwar die Aktivität in die Religion selbst hineingenommen ist, wenn aber diese „religiöse" Aktivität sich nur auf die Herrschaft über die Welt beschränken soll, so ist diese, wenigstens wie sie Ritschl nach seiner Gesamtposition verstehen muß, doch wieder identisch mit der „sittlichen" — nur stark religiös normierten. So fällt ja auch bei ihm „Reich Gottes" und „Kirche" nicht zusammen — was an sich ohne Zweifel richtig ist —; aber die Aufgaben, die er den beiden Größen zuweist, sind nicht richtig gewählt. Die Aufgabe der Kirche ist nicht im Gegensatze zu der des Reiches Gottes (neben anderen) hauptsächlich der Gottesdienst; und außerdem ist der Satz, daß „man im gemeinsamen Gottesdienst die Anderen als Christen anerkennen muß, um mit ihnen in dem Dienst des Reiches Gottes zu handeln" trotz seiner (partiellen) Richtigkeit einseitig.

Wie wir aus dieser Skizze gesehen haben, mußten wir Ritschl weithin in das spezifisch christliche Gebiet folgen, um seinen (allgemeinen) Religionsbegriff aufzufinden. Freilich hatten wir bis jetzt nur kleinere Arbeiten Ritschls herangezogen. Allein, diese Vermengung tritt auch in seinem dogmatischen Hauptwerk, wo man eher allgemein-religiöse Prolegomena erwarten sollte, zutage, z. B. deutlich faßbar in dem Satze:[1] „... denn Religion ist immer gemeinschaftlich, Christus hat keine Einwirkung auf die Menschen erstrebt, welche bloß sittliche Belehrung an Einzelne wäre ...". Dabei fragt es sich jedoch sehr, ob alle Religion von Hause aus diesen Gemeinschafts- und damit Missionstrieb hat oder ob dies Merkmal nicht vielmehr Sondergut — wenn man so sagen will — „entwickelterer" Religionen (in seiner im engeren Sinne ethischen Bestimmtheit speziell [des Buddhismus und] des Christentums) ist. — So finden wir überhaupt in Ritschls Hauptwerk trotz der richtigen Programmsätze[2] immer wieder in der Darstellung der christlichen Religion Sätze und Abschnitte über das allgemeine Wesen der Religion eingestreut[3]. So auch — in sehr instruktiver Weise — im Vierten Kapitel § 27, wo er sich über „das Wesen und die Hauptmerkmale der Religion" ausspricht. Auch hier wird zwar eine beachtenswerte psychologische Analyse der Religion im Allgemeinen gegeben, aber dies doch wieder im Rahmen der „religiösen Idee von Gott, und zwar in ihrer besonderen christlichen Bestimmtheit", sodaß diese Analyse, d. h. seine Religionspsychologie, nicht mehr vorurteilsfrei, sondern eben vom christlich-religiösen Schema beherrscht, ist. Ohne uns hier auf eine Analyse des christlichen Bewußtseins einzulassen, können wir ohne weiteres feststellen, daß es ethischen Charakter trägt, d. h. eine Beziehung zur Welt einschließt und ohne der Apologetik vorgreifen zu wollen, dürfen wir behaupten, daß das Christentum diese Weltbezogenheit, die allein der Religion als Religion zukommt, am reinsten ausgeprägt hat[4]. Bei ihm trifft daher cum grano

[1] Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung[1] III, S. 511, [3], S. 545.

[2] a. a. O. Anfang von § 2.

[3] Diese Methode, die nur zu Unklarheit führt, läßt auch bei Schleiermacher seine „Grundposition" nicht restlos zur Durchführung kommen.

[4] Die Gründe hiefür können, wie bemerkt, hier nicht zur Sprache kommen; einer der hauptsächlichsten scheint mir in der tiefsten Erfassung der Religion, d. h. der wahrhaft fruchtbaren Benutzung des religiösen Erlebnisses, zu liegen, wie sie nur im Christentum vorliegt. Damit ist aber wiederum die Aufgabe, die uns hier vorliegt, überschritten.

salis zu, daß es „Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurteilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältnis zur Welt" ist[1].

Angenommen aber: Die beiden Punkte gehörten zur Religion, so fällt doch ein Glied ganz hinweg[2], das nämlich, das als „Funktion" des „Wollens"[3] gelten kann. Sehen wir näher zu, so finden wir es allerdings — nicht freilich in der eben angeführten Definition, sondern bezeichnenderweise — gewissermaßen nur — als Hilfsfaktor: den Kultus, sodaß durch diese seine Stellung[4] Ritschls Satz: „Man stellt sich also keine Religion vollständig ... vor, wenn man ein Glied ... für wichtiger hält, als das andere"[5] nicht aufrecht zu erhalten ist.

Im ersten Kapitel § 5, worauf sich § 27 zurückbezieht, kommt dann noch ferner neben der Betonung dieser Vermittlungsrolle des Kultus das Gemeinschaftswirkende desselben in Betracht. Damit sind wir aber wieder da angelangt, wo wir Ritschl bei seiner Besprechung des Reich-Gottesgedankens[6] verlassen haben; Denn auch hier[7] kommt es ihm wesentlich auf den christlichen Standpunkt an[8]; und der Satz: „Außerdem hat der Kultus den Wert, die Gemeinschaft der Gleichglaubenden erkennen zu lassen" wird im folgenden auf seine Richtigkeit geprüft werden müssen.

In der übergreifenden Beurteilung läßt sich nunmehr sagen, daß sowohl Schleiermacher als Ritschl einen wichtigen Punkt außer acht gelassen haben (Ritschl hat zwar ein Manko bei Schleiermacher gefühlt, konnte es aber nicht ausfüllen): Die Aktivität auf Gott hin, wie ich es einmal kurz bezeichnen möchte. Denn das bloße Abhängigkeitsgefühl, wenn auch eine noch so kräftige Ethik neben ihm vorhanden ist, letzten Grundes aus ihm hervorgeht, bleibt ohne das religiöse Handeln unabgeschlossen; es ist einem Wurzelstock vergleichbar, der vielleicht viele Blätter, aber keine Blüten treibt.

Wiederum aber die Beschränkung der religiösen Aktivität auf die „Herrschaft über die Welt" ist eine Schale, der der Kern ausgebrochen ist[9].

Jene Aktivität auf Gott hin ist aber (auf Grund dieser Betrachtung) nicht nur zu postulieren, sondern — und gerade da bewährt sich der Begriff der religiösen Erfahrung — sie findet sich in jedem religiösen Verhältnis. Was hat auch Opfer und Gebet, ja jeder Gottesdienst, für einen anderen Sinn, als den lebendigen Verkehr mit der Gottheit zu pflegen. Es ist bei diesem Akt, diesem

---

[1] a. a. O. S. 170. Dieser Passus ist in der 3. Aufl. fallen gelassen.

[2] Man könnte versucht sein zu sagen: zwei Glieder. Allein, die von Schleiermacher aufgezeigte Wurzel kann als Voraussetzung des angeführten Satzes von Ritschl angenommen werden.

[3] a. a. O. [1], S. 171; [3], S. 189.

[4] „Realisierung" der „Bestimmung des Menschen", „in der so oder so angeschauten Welt zu sein".

[5] a. a. O. S. 171; [3], S. 189.

[6] RG[2] XII.

[7] Chr. Lehre v. d. Rechtfr. u. Vers. [1] III, § 5; [3], S. 192 f. (§ 27).

[8] Auch hier muß vorbehalten bleiben, ob ihn Ritschl richtig aufgefaßt hat (a. a. O. S. 17 unten).

[9] Ein dahin gehendes Wahrheitsmoment steckt auch in den Ausführungen K. Dunkmanns, Religionsphilosophie S. 275. Mit Recht betont er, daß von einem religiösen Determinismus zu reden sei, daß dieser aber nur die absolute Freiheit ausschließe. D. h. aber doch nichts anderes, als die Aktivität, die in der Religion vorhanden ist, ist gegründet auf die „Abhängigkeit". — Daß damit unberechtigterweise das „Normbewußtsein" vermischt ist, habe ich S. 42, Anm. 2) auseinandergesetzt.

Beziehungsverhältnis von Ich und Du, noch nichts von Nomismus zu spüren: es ist das elementare Bedürfnis des Menschen, der sich von einen überweltlichen Wesen berührt weiß, mit ihm nun auch seinerseits in Verbindung zu treten, sei es aus dem Motiv der Furcht oder dem der Dankbarkeit (das kommt hier gar nicht als *wesentlich* in Betracht), sodaß auch hier gilt: νόμος δὲ παρεισῆλθεν.

Um von da aus noch einmal auf die Sätze Albrecht Ritschls zurückzuschauen, sei nur bemerkt, daß die Gemeinschaftsbedeutung zwar in allen Religionen, wo es zu einer Gemeinschaft kommt, am Kultus haften[1] kann; aber nicht haften muß[2]; sie kann höchstens als Korrektiv gegen die Gefahr des Mystizismus in Betracht kommen[3]. — Was das andere betrifft, daß nämlich der Kultus nur Mittel zum Zweck ist, so ist damit einfach auf das religiöse Erlebnis nicht eingegangen[4].

Eine eigentümliche Mittelstellung nun zwischen Schleiermacher und Albrecht Ritschl nimmt Julius Kaftan in seinem Buche „Das Wesen der Religion" ein. Mit Schleiermacher[5] am Gefühl als dem fundamentalsten von dem, was zur Frömmigkeit gehöre[6], festhaltend, macht er sich doch die Ritschlsche Theorie der Werturteile zu eigen. Offenbar gelingt ihm aber diese Verbindung nicht anders als durch Eliminierung des Willens — allerdings nur gewaltsamerweise[7]. Begründet wird das kurzerhand damit, daß Wille ein „Zusammengesetztes" aus Gefühl und Vorstellung sei. Daran ist soviel richtig, daß allerdings ein Willensakt *in seiner konkreten Bestimmtheit* Vorstellungs- und Gefühlsmomente in sich aufgenommen hat — ein Prozeß aber, der in jedem psychischen Vorgang beschlossen ist: Denn finden sich nicht auch in konkreten Vorstellungsakten Willens- und Gefühlsmomente, wie dann auch bei den Gefühlen das Analoge der Fall ist?

Und gerade von hier aus läßt sich die Ritschlsche Position besonders leicht angreifen. Denn psychologisch können Werturteile und theoretische Urteile, die doch immer *konkrete*, psychische Vorgänge sind, nicht streng geschieden werden, und zwar nicht nur auf religiösem Gebiet, wie J. Kaftan[8] — allerdings mit nur halbrichtiger Begründung[9] — feststellt, sondern überhaupt. Von psychologischer Seite her läßt sich mit dem Schema: „Werturteile — theoretische Urteile" also nicht die Eigenart oder das Wesen der Religion feststellen.

Ja, es läßt sich das Weitere sagen, daß der richtige Ansatz, den Kaftan (von seinem Schema aus) macht, durch seine Beurteilung der von ihm angeführten Beispiele: „Der ... Sachverhalt weist ... auf die Wertbeurteilung als den eigentlichen Bestimmungsgrund des religiösen Glaubens hin" wieder verdorben

---

[1] Wilhelm Wundts Gegenüberstellung von „Kultus" und „individueller Religionsübung" (Probleme der Völkerpsychologie 1911) kann hier nicht in Betracht kommen, weil wir ja auch nicht unseren Ausgang von der *Völker*psychologie her nehmen.

[2] vgl. die Privatgebete, als besonders charakteristisch das Verhalten Hannahs *inmitten* des öffentlichen Kultus (I Sam. 1).

[3] Das ist zu sagen, wenigstens soweit *unsere* Aufgabe reicht. S. übrigens weiter unten.

[4] S. sogleich auch über Julius Kaftan.

[5] Er modifiziert allerdings den Standpunkt Schleiermachers (s. Julius Kaftan, Das Wesen der Religion [1], S. 25; [2], S. 28).

[6] a. a. O. S. 26; [2], S. 29.

[7] a. a. O. S. 32 f., vgl. [2], S. 36 ff.

[8] a. a. O. S. 39; [2], S. 46.

[9] Für das Weitere s. das unten über die Wahrheit der Religion Gesagte.

wird, weil dadurch konkret Zusammengehöriges in falscher Abstraktion auseinandergerissen wird. Wenn wir hingegen oben das Gefühl der Abhängigkeit als eine Wurzel der Religion bezeichnet haben, so ist es eben nur eine Seite der Sache; und die Abstraktion wurde nur zum Zwecke einer wissenschaftlichen Hilfskonstruktion vollzogen. Es wurde auch gleich betont, daß die Definition: „Religion (konkret) = Gefühl" nicht genüge.

Es könnte sich höchstens fragen, ob das Schwergewicht auf die praktische Seite fällt.

Bei der näheren Bestimmung nun des spezifisch religiösen Werturteils[1] zeigt sich auch bei Kaftan wieder deutlich, daß dabei der religiöse Grundakt überschritten wird — freilich in etwas anderer Weise als bei Ritschl. Es wird nämlich — und hierin zeigt sich die Konsequenz der schon anfänglich falschen Problemstellung in großer Deutlichkeit — das Wesen der Religion in etwas verlegt, was entweder zum religiösen Akt treibt (die Not) oder das Ergebnis des Aktes ist (das Leben). Das religiöse Grundphänomen, wie wir es oben herauszustellen suchten, ist damit nicht erreicht. Wenn aber dem so ist, so ergibt sich auch von hier aus wieder, daß die Eigenart der Religion nicht voll — wenn überhaupt — zur Geltung kommt; denn sie ist ja nur Mittel — freilich das vornehmste —, um den überall sich findenden Anspruch auf Leben — auf den „primitiven" Stufen nur in „dieser Welt" — zu befriedigen. Deshalb — eben weil das beanspruchte Leben vielfach ganz in der Welt verläuft — verlieren auch die weiteren Ausführungen J. Kaftans[2], mit denen er sich gegen die Anschauung wendet, als gehöre „die positive Rückbeziehung ... auf das Leben in der Welt" als integrierender Bestandteil zur Religion, ihre Stoßkraft; und es wird nicht deutlich, was die Religion über die Welt hinaushebt. Die guten Ansätze verdirbt sich Kaftan immer wieder durch sein Ausgehen von den Werturteilen.

Es sei also noch einmal festgestellt: Religion ist das lebendige Beziehungsverhältnis[3] zur Gottheit, ein inniger Wechselverkehr zwischen dem Ich des Menschen und dem Du einer Persönlichkeit[4], deren Wirken als demjenigen des Menschen schlechthin überlegenes empfunden wird. Das, nichts mehr und nichts weniger, ist das Wesen der Religion.

Anhänge.

a) Abgrenzung der wahren von der falschen Mystik vom Standpunkt der Religion aus.

Gehört die Mystik zum Wesen der Religion? Diese Frage bedarf deshalb einer Behandlung, weil, wie mir scheint, der Begriff „Mystik" nicht eindeutig verwendet wird. Oben gebrauchte ich das Wort „Mystizismus", um eine irregeleitete Religiosität zu bezeichnen; absichtlich vermied ich die Bezeichnung „Mystik". Ist das berechtigt, oder sollen wir mit Wilhelm Herrmann[5] auch die

[1] a. a. O. S. 55 ff.; [2], S. 64 ff.

[2] vgl. namentlich a. a. O. S. 75; [2], S. 85.

[3] Es soll dies natürlich keine Anspielung auf eine etwaige Etymologie des Wortes religio sein!

[4] Über das Verhältnis des Begriffes „Persönlichkeit" zu demjenigen der „Gottheit" s. den letzten Abschnitt dieser Arbeit.

[5] Wilhelm Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott [2], Kap. I.

„Mystik" — d. h. eben den ganzen Komplex in Bausch und Bogen — aus der Religion (in ihrer Reinheit) ausweisen, weil mit dem (evangelischen) Christentum als der offenbarten Vollendung aller Religion unvereinbar, mit K. Dunkmann[1] die Offenbarung vor „der einseitig mystischen Auffassung" schützen, oder sollen wir, wie Adolf Schlatter[2] und noch mehr Wilhelm Preger[3] tut, die Mystik als „die innerliche Lebendigkeit der Religion"[4] und damit als einen konstitutiven Faktor des religiösen Lebens ansehen?

Um diesem Dilemma zu entgehen, müssen wir zunächst eben untersuchen, was jedesmal unter Mystik verstanden wird. Bei Herrmann ist Mystik das Suchen Gottes im eigenen Inneren[5] unter Ausschluß alles Äußeren, sodaß auch (in der christlichen Mystik) die Person Jesu Christi zurücktritt. Davon ist dann nur die Konsequenz, daß die Alternative: „Historisch — Mystisch"[6] sich einstellt. Auch Schlatter und Dunkmann setzen das Mystische dem Historischen (und Ethischen) gegenüber. Dennoch kommt es bei Schlatter zu einer Anerkennung der Mystik, in beschränktem Maße auch[7] bei Dunkmann.

Woher dieser Unterschied? Herrmann scheidet weiterhin zwischen „Verkehr der Seele mit Gott" und „mystischer Gefühlsregung"[8], während Schlatter und Dunkmann bei dem „unvermittelten" Verkehr stehen bleiben, ohne ihn auf das Gefühl zu beschränken[9]. Bei Preger endlich ist die Mystik nicht nur die Reaktion gegen „flache Verständigkeit und Unglauben"[10], nicht nur der eigentliche Kern der Religion, sondern Religion, echte Religion, und Mystik[11] werden im Grunde genommen identifiziert[12].

Meines Erachtens gibt auch in diesem Streit der Gesichtspunkt der religiösen Erfahrung eine brauchbare Entscheidung. Wobbermin[13] streift den Gedanken, der hier in Betracht kommt, wenn er bemerkt, daß „auch in der Mystik, sofern sie wenigstens nicht den christlichen Boden vollständig verläßt, die Beziehung auf die Geschichte nicht gänzlich ausgeschaltet" werde. Dabei aber scheint mir die Beschränkung auf das Christentum bei der Untersuchung des Verhältnisses von Mystik und Geschichte insofern nicht ratsam, als man daraus schließen könnte, nur hier fände die Beziehung zwischen Mystik und Geschichte günstigen Boden. Das Christentum gibt für das wechselseitige Verhältnis nur

---

[1] K. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 327 f. (vgl. dazu unten [Offenbarung]).

[2] Adolf Schlatter, Das christliche Dogma, S. 217 f.

[3] Wilhelm Preger, Theologie, mystische in RE.[2] XV, S. 487 ff.

[4] C. J. Nitsch, zitiert nach W. Preger, a. a. O. S. 489.

[5] W. Herrmann, a. a. O. S. 21.

[6] a. a. O. S. 18 f. u. ö.

[7] s. oben.

[8] W. Herrmann, a. a. O. S. 28, vgl. auch S. 159: „dunkle Hingabe an das Unendliche".

[9] Freilich hat A. Schlatter a. a. O. S. 35 einen dem Herrmannschen sich nähernden Begriff; aber gerade an diesem Beispiel sieht man, daß der Begriff „Mystik" nicht eindeutig feststeht.

[10] W. Preger, a. a. O. S. 490 f.

[11] a. a. O. S. 491: „Verlangen der Seele nach Gott".

[12] Von diesem Standpunkt aus ist auch seine „Geschichte der deutschen Mystik" geschrieben.

[13] Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 286.

ein — allerdings — instruktives Beispiel[1]. Wo überhaupt sogenannte Mystik auf dem Boden geschichtlicher Religionen[2] entsteht, wird sie sich mit der Geschichte auseinanderzusetzen haben, sei es auch nur, um bei einer Umdeutung derselben anzulangen.

Freilich führt die Mystik[3], sobald sie den Boden der geschichtlichen Religion verläßt[4], zu einer Verachtung der Geschichte. Das hat aber, soviel ich sehe, nicht nur im Gegensatz des Inneren (μύω!) zum Äußeren seinen Grund, sondern noch in etwas anderem. Oben bezeichnete ich das Gebahren des Mystikers im Gegensatz zu dem des Religiösen als einen Versuch, „die Gottheit aus eigenen Kräften schauen zu wollen". Das scheint mir das letzlich Entscheidende zu sein: Es kommt deshalb zu einer Verachtung der Geschichte, weil überhaupt alles Gegebene hintangesetzt wird: der „Mystiker" glaubt in sich die Kraft zu haben, die „Tiefen der Gottheit" zu erforschen[5]. — Zuzugeben ist, daß das Gegebene in weitem Umfang — vielleicht sogar vollständig — sich mit dem „Äußeren" deckt. Das verschlägt aber auch nichts, wenn nur der eben angezeigte Gesichtspunkt zur Klärung des Begriffes „Mystik" zum maßgebenden gemacht wird.

Dann kommen wir auch zu unserem oben gesteckten Ziel, zu scheiden zwischen Mystik und „Mystik" („Mystizismus")[6]. Denn in der Tat haben wir zwei verschiedene Erscheinungen vor uns, die beide „Mystik" genannt werden[7]. Die eine, die namentlich Herrmann im Auge hat, ist diejenige, die sich zur Geschichte als einem Gegebenen ablehnend verhält. Die andere hat auf dem Boden geschichtlicher Religion ein positives Verhältnis zur Geschichte. Nicht aber allein

---

[1] Wenn übrigens Wobbermin a. a. O. S. 287 (Anm. 1. zu S. 286) die Geschichte eine „den Einzelnen gegenüber transzendente Größe" nennt, so kann dieser Fall eintreten (vielleicht noch eher als bei der Sittlichkeit, s. darüber im folgenden Abschnitt unten), insofern, als eben der Totemismus ein kultisches (und deshalb religiöses) Verhältnis zu den Stammes-Ahnen pflegt und infolgedessen der Transzendenz nicht entbehren kann. — Ob man aber „diese Beziehung (zur Geschichte) für die religiöse Erfahrung konstitutiv nennen darf", scheint mir zweifelhaft trotz des Vorhandenseins dieser Beziehung „bis zu den untersten Stufen des religiösen Lebens herab" (a. a. O. S. 289). Soviel ist freilich gewiß, daß die Religion zur Geschichte eine nähere Beziehung hat als etwa zur Sittlichkeit. Zusammenfassend möchte ich den Sachverhalt so formulieren: Das geschichtliche Verhältnis ist die jedesmalige Ausdrucksform der Religion, weil sie sich eben den psychologischen Bedingungen des Menschen anbequemt und deshalb nicht im übergeschichtlichen verlaufen kann (vgl. oben im I. Teil die Ausführungen gegen Dunkmann und Eucken).

[2] wenn auch mit bewußter Opposition gegen die herrschende Lehre usw., gegen das „Äußere".

[3] Ob man sagen will: „in ihrer Vervollkommnung" oder: „in ihren Auswüchsen", ist hier gleichgültig.

[4] D. h.: wenn sie die Beziehung zum Geschichtsbewußtsein innerhalb ihrer Religion ganz aufgibt.

[5] Das gilt nicht nur im Sinne wissenschaftlicher, sondern vor allem auch religiöser Erfassung der Gottheit.

[6] Die von W. Herrmanns Gegnern (W. Herrmann, a. a. O. S. 18) vorgeschlagene „gesunde" Mystik hat mit unserer Unterscheidung nichts zu tun, weil auch sie ein Bestandteil des „Mystizismus" ist.

[7] Das wertvolle religiöse Gut, das in der Mystik beschlossen ist, erkennt auch der feinsinnige Gebetsforscher Friedrich Heiler („Das Gebet", ein Werk, mit dessen religionsphilosophischen Partien ich weithin übereinstimme, namentlich auch in dem, was zur Stellung des Gebetes innerhalb der Religion gesagt wird) in seinen herrlichen Kanzelreden: Das Geheimnis des Gebets 1919.

zur Geschichte, auch zur Sittlichkeit[1], wo diese irgendwie entwickelt ist, und zur Kultur, sofern auch diese in Beziehung zur Religion tritt, werden sich die Verbindungsfäden auffinden lassen.

Mystik dieser Art verhält sich also genau wie Religion zu diesen Gebieten[2]: sie ist im Grunde genommen unabhängig von ihnen. Daraus ergibt sich aber, daß diese Mystik zur Religion in genauester Analogie steht; denn hier wie dort finden wir die gleichen Merkmale. Von da aus wird es aber nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir behaupten, daß diese Mystik zum *Wesen* der Religion hinzugehört, ja deren *Innerlichkeit* repräsentiert. Ich berühre mich mit den Ausführungen Pregers (und C. J. Nitschs). — Nur ist seine Betrachtungsweise einseitig, als er mit seinen nicht unrichtigen Beobachtungen die Anschauung vermischt, im Christentum erst habe das, was aller Mystik zugrunde liege, seine Befriedigung gefunden. Damit haben wir wieder die Unklarheit des Begriffes „Mystik", insofern die „heidnische" Mystik dadurch als krankhaft[3] angesehen wird. Damit hängt dann auch zusammen, daß Preger nicht zur wirklichen Unterscheidung von wahrer und falscher Mystik kommt, was sein Hauptwerk inbezug auf die sogenannte christliche Mystik beweist. — Mit dem Ausdruck „Befriedigung" ferner wird etwas bezeichnet, was über den religiösen Grundakt hinausliegt: Befriedigung sucht auch der Mystiker anderer Art; die Hauptfrage aber ist das Wie. So finden wir bei Preger trotz guter prinzipieller Ansätze keine Förderung des Problems.

Auch bei Schlatter wird ja *in dieser Richtung*[4] das Innerliche geltend gemacht; aber im Verfolg der Untersuchung wird die Tragweite dieser Erkenntnis nicht voll verwertet, weil die Innerlichkeit mit „anderen" Typen (!) der Religion koordiniert wird.

Endlich erklärt sich auch Dunkmanns im Grunde schwankende Stellung zu Mystik und mystischer Form der Offenbarung aus der Undeutlichkeit des Begriffes, allerdings in anderer Beziehung. Das nämlich, was er unter Mystik versteht, berührt sich mit dem, was wir als wahrhaft religiöse Mystik bezeichneten; aber er kommt zu keiner richtigen Würdigung des Begriffes. Und das wieder hängt aufs engste zusammen mit Dunkmanns Religionsbegriff; da nach ihm die Religion die transsubjektive Einheit[5] der logischen, ästhetischen und ethischen Normen ist, wobei die ethische Norm eine besonders hervorragende Rolle spielt[6].

---

[1] So setzt K. Dunkmann „die geschichtlich vermittelte und darum ethische Form der Offenbarung" der mystischen gegenüber.

[2] S. darüber den folgenden Abschnitt.

[3] vgl. dazu oben Anm. 6 der vorh. S.

[4] Schlatter befindet sich auch hier im Gegensatz zu Herrmann.

[5] Vgl. K. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 202, wo, wie mir scheint, das Wort „Mystik" in doppeltem Sinne gebraucht wird, einmal im Gegensatz zu den konkreten Normen („Zwiespältigkeit"), das andere Mal im Unterschied vom transsubjektiven Normbewußtsein.

[6] Das ergibt sich aus dem Inhalt von B. III. 2. des ersten Teiles seines Buches. Der Abschnitt, wo das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit behandelt wird, gipfelt trotz der nochmaligen Feststellung des meta-sittlichen Charakters der Religion (a. a. O. S. 356) in dem Ergebnis, daß „Sittlichkeit ein notwendiger Bestandteil in der Religion" bleibe. (Vgl. auch a. a. O. S. 321 ff. und dazu unten den nächsten Abschnitt.) Der Abschluß der Besprechung der logischen und der ästhetischen Aussagen hingegen beschränkt sich auf die Abwehr einer Übertragung der „logischen" bzw. „ästhetischen" Norm auf die „absolute". Das ist auch hier zu beachten.

So gut nun, wie das religiöse Verhältnis sich tatsächlich als ein sittliches darstellt, muß auch die Mystik auf das Sittliche, genauer: das Geschichtlich-Sittliche, zum mindesten hinführen, ja „die geschichtlich-sittlichen Beziehungen" müssen „*dadurch erst recht* zur Geltung" kommen[1]. Durch diese Forderung wird die Einsicht in das Wesen der Mystik als „Transzendenz des religiösen Bewußtseins", als „ein Erlebnis unmittelbarer Gemeinschaft" (also nicht etwa: Aufgehen des Ichs in der Gottheit!) mit einer anderen Note versehen: diese „unmittelbare Gemeinschaft" — auch in ihrer Transzendenz — trägt eben den Stempel des Ethischen, und die rein religiöse Auffassung der Mystik kommt zu kurz; die Mystik an sich dagegen sinkt zur Pseudoreligion herab.

Freilich muß betont werden, daß die „religiöse Mystik", wie ich die echte Mystik kennzeichnen möchte, allerdings den Keim[2] in sich trägt zu jener anderen

---

[1] Von mir gesperrt.

[2] Hier ist der Punkt, wo ich mich andererseits von der Auffassung scheide, die Friedrich K. Schumann (Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik 1918, Zur grundwissenschaftlichen Betrachtung des mystischen Erlebnisses, S. 47 ff.) vertritt. Vollkommen stimme ich mit ihm überein, wenn er ebenfalls das mystische Erlebnis als „Wirkensverhältnis", d. h. in seiner Terminologie: als echt religiöses Verhältnis, bezeichnet. Zu weit scheint er mir aber zu gehen mit der Behauptung, die „substantielle Ineinssetzung" sei als „ontologisch-pantheistische Spekulation" lediglich ein „geschichtlich zu verstehendes" „Ausdrucksmittel" („ein notdürftiges und enges Gewand für das, was der mystisch Religiöse in reichem Erleben besaß"). Richtig ist, daß die ganze areopagitische Mystik geschichtlich bedingt ist, und daß eben diese weitgehende Abhängigkeit von der Spekulation das „substantielle Ineinssetzungs"-Streben in der damaligen Mystik begünstigt hat. Unrichtig aber scheint mir die Behauptung, daß diese Art „Mystik" ihr Abbild in dem „Seinsbestand" des mittelalterlich-kirchlichen Dogmas und Luther im *Gegensatz dazu* mit seinem „Glauben" die Mystik aus den Fesseln der Spekulation befreit habe (worauf doch die Ausführungen a. a. O. S. 59 hinauslaufen). Darauf ist nämlich folgendes zu antworten:

a) Obwohl Luthers „Frömmigkeit ... sich von der Mystik der ... ‚deutschen Theologie' ... im Innersten verwandt ergriffen wußte", so war doch sein Hauptkampf nicht gegen die *Mystik* des Mittelalters, bzw. *deren spekulative Einkleidung* gerichtet, sondern gegen die Kircheninstitutionen als solche, die sich zwischen den Glauben und den „gnädigen Gott" drängten und zu Äußerlichkeiten und Moralismus führte (vgl. z. B. Otto Scheel, Martin Luther I², S. 251 f., nach anderer Richtung hin auch a. a. O. II, S. 124, endlich die Entdeckung des Evangeliums und den neuen Gottesgedanken Luthers, der eben dem *kirchlich*- und so auch scholastisch-katholischen entgegengesetzt war: Otto Scheel, a. a. O. II, S. 330 f.).

b) Was die einzelnen Ausprägungen der „Mystik", d. h. eben derjenigen Erscheinungen angeht, die allgemein als Mystik bezeichnet werden, so scheint mir die These Schumanns vom „Gewand" der ontologischen Spekulation und des Pantheismus nicht aufrecht erhalten werden zu können. (Von der Pauliniſchen „Christusmystik" muß ich hier absehen.) Vgl. schon die Visionen der Elisabeth von Schönau (XII. Jh.) (Wilhelm Preger, Geschichte der deutschen Mystik I, S. 38: das, was die Evangelien erzählen, sieht sie vor ihrem inneren Sinn), namentlich auch ihre Vision beim Sterben (a. a. O. S. 42), ferner das Urteil des Thomas von Chantimpré über Luitgard von Tongern (XIII. Jh.): „Als ihm einige Schwestern erzählten, daß sie Luitgard zwei Ellen hoch in der Luft hatten schweben sehen, da findet er das natürlich, denn es ist nicht zu verwundern, daß der Leib derjenigen von der Erde zum Himmel gezogen werde, *deren Seele über die Welt erhaben war* ..." (a. a. O. S. 47), weiterhin die Beispiele a. a. O. S. 57 f., 101 (Mechthild von Magdeburg [XIII. Jh.]: „... ich will sie [die Christenheit] ... vor deine Füße tragen mit *deinen eigenen* Armen ..."), 105, wo sich das Wesen der „Mystik" nicht durch spekulative Begriffe Ausdruck verschafft, sondern durch die Worte der Minne, S. 118 ff. (Mechthild von Hakeborn durch ihre persönlichen Erfahrungen zu pantheistischer Stimmung gedrängt), 132, die Bemerkung Pregers selbst (a. a. O.

„Mystik". Die Bemerkungen, die ich hinzumachen möchte, gehören — streng genommen — nicht mehr direkt zu den „Prinzipienfragen der Religionsphilosophie"; aber um einen relativen Abschluß zu gewinnen, seien sie mir verstattet. Schon einmal betonten wir, daß wir bei Herausstellung des religiösen Grundaktes eine Abstraktion vornahmen, ohne freilich das religiöse Erlebnis in seiner Geschlossenheit zu verletzen. Dies ist auch hier zu beachten. Der wahrhaft

S. 139): „Der Lehre von dem mittlerischen Tun der Kirche ... gegenüber ... erscheint denn doch immer wieder die Mystik als *ein Versuch von Selbsthilfe* (wie anders, ja grundverschieden bei Luther!), um jenes unvertilgbare Verlangen des Herzens zu befriedigen" (von mir gesperrt), womit deutlich ausgedrückt ist, daß es sich in der „Mystik" um ein Sich-an-die-Stelle-der-Gottheit-Setzen handelt, S. 218 ff. (Bernhard von Clairvaux, bei dem deutlich das inzwischen eindringende spekulative Moment zurücktritt, das pantheistische jedoch sehr stark vorhanden ist [trotz der Bemerkung Pregers a. a. O. S. 226; das Auffliegen der Seele zur Erhabenheit Gottes ist eben ein Sich-an-die-Stelle-Gottes-Setzen, sei es auch nur dem modus der Gotteserkenntnis nach]), S. 232 (Hugo von St. Victor), S. 457 f., wo auch für Eckart zugestanden wird, daß „der Christus für uns" „vor dem Christus in uns zu sehr" zurücktrete (von diesem Urteil selber fällt dann doch ein anderes Licht auf den a. a. O. S. 441 behandelten Satz Eckarts, daß man Gott „mit Unsinnen" suchen solle; denn wenn „das Denken mittelst der kreatürlichen Formen" ausgeschlossen sein soll, so wird das religiöse Bewußtsein eben aufgehoben und der Mensch prinzipiell Gott gleich gesetzt — wenn auch qualitativ noch von ihm unterschieden —; dahin weist ja auch das unerschaffene Wesen der Seele, das „Fünklein"). Zu beachten ist auch die Unterscheidung von „Schauen" und „Glauben" (z. B. a. a. O. II, S. 257, 260).

Dafür daß der zum mindesten stark pantheisierende Einschlag im religiösen Verhältnis („da [im ungeschaffenen Bilde der Hl. Dreifaltigkeit] könne der Mensch eins werden mit dem Einen", a. a. O. III, S. 172) als etwas Wesenhaftes — nicht als äußere Form — angesehen werden soll, ist Tauler ein Zeuge; vgl.: „Kinder, daß ein Heide (Proklus) das verstund und dazu kann und daß wir ihm so ungleich sind, das ist uns ein Laster und eine große Schande." Damit hängt auch die Auffassung Taulers vom Wesen der Sünde zusammen: sie ist zwar Selbstsucht, jedoch nur die Selbstsucht ... des „tierischen Grundes", d. h. Sinnlichkeit, die sich dem *Göttlichen* im Menschen nicht mehr unterordnet (vgl. a. a. O. S. 178 ff., 216, 218 ff. [„unio mystica"], dazu die Konzession Pregers selbst a. a. O. S. 224: „Aber leugnen läßt sich nicht, daß Tauler das Gott-Leiden auf seiten des Menschen in einer Weise faßt, daß Erkennen, Lieben und Wirken des Menschen nicht sowohl ein Erkennen ... des Menschen als ein Wirken Gottes im Menschen ist"). — Mit dieser Übersicht soll freilich nicht gesagt sein, daß die ganze Erscheinung der mittelalterlichen „Mystik" irreligiös war; es sollte nur gezeigt werden, wie gerade *im Moment der Innerlichkeit selbst* der Keim zur falschen Mystik liegt.

Aber nicht nur die direkt oder indirekt von der Spekulation beeinflußten Mystiker zeigen dieses pantheistische Streben; mehr oder minder findet es sich auch in den „primitiv-orgiastischen" Mysterien: ich erinnere nur an das „Essen des Gottes" (ich muß mich freilich dem Charakter der Arbeit entsprechend auf Andeutungen beschränken). — Zu schweigen ist von Goethe, aus dessen Leben die Periode des Pantheismus einfach nicht zu streichen ist.

Damit aber kommen wir zu einer Scheidung von ontologischer Spekulation und Pantheismus. Der letztere ist nicht nur Gewand, sondern das Wesen der falschen Mystik selbst. Und von da aus ergibt sich, daß die mystische Sprechweise von einer substantiellen *Einheit* (oder noch stärker: Gottwerden) wirklich adäquater Ausdruck (soweit die Sprache *überhaupt* adäquate Ausdrücke liefern kann) für das (wirkliche oder vermeintliche) Erlebnis so gut wie die Rede oder Handlung des Gottessens oder der Minne (in allen Formen) ist.

Der Fehler der „grundwissenschaftlich" orientierten Position Schumanns ist der, daß sie auf die Gesamtwirklichkeit nur die Kategorie des Wirkungsverhältnisses anwendet und so zum Dogmatizismus erstarrt. Der Forscher meint die Erlebnisse, die er beobachtet, zwingen zu können in das Schema, das er bereit hat. Das aber ist eine Vergewaltigung des objektiven Tatbestandes, im letzten Grunde eine Vorwegnahme der Wahrheits-, weil Wirklichkeitsfrage.

religiöse Mystiker[1] wird[2] allerdings immer wieder die Beziehungen zur Geschichte suchen, allerdings *aus dem primären Grunde, die Gottheit darin zu finden*, während derjenige, der unsere nur zum Zwecke der theoretischen Erfassung der Religion gemachte Abstraktion in der Praxis hat, leicht dazu kommt, das religiöse Verhältnis, wie wir oben dargelegt haben, umkehrt. Daran ist aber wieder nicht unser Religionsbegriff schuld, sondern die psychische Veranlagung des Menschen. Die Religion — sahen wir — fordert aufs Nachdrücklichste, daß der Mensch das *Gegebene* anerkennt. Der Mensch aber in seiner psychischen Bedingtheit ist dazu geneigt, unter dem „Gegebenen" nur die Außenwelt zu befassen[3], sodaß, wenn diese (in der allumfassenden Form der Geschichte) entschwindet, nur noch die eigene Produktion als das allein übergeschichtliche und allein Wirkliche zurückzubleiben scheint[4].

b) *Magie.*

Haben wir so das Wesen der falschen Mystik, des Mystizismus, in der Mißachtung des Gegebenen und damit gewissermaßen in etwas Negativem gefunden, so dürfen wir zur positiven Ergänzung hinzufügen, daß es sich weiterhin in einer *Erzwingung* des religiösen Verhältnisses kund gibt. Das kann der höchste geistige Akt sein und sich so von allem Körperlich-Symbolischen[5] unterscheiden, dennoch gehört es mit diesem, ja mit dem grob-sinnlichsten Mittel, auf die Gottheit einzuwirken, zusammen — im schärfsten Gegensatze zur Religion, wie wir sie gefaßt haben. Auch das Geistesleben in seiner höchsten Blüte[6] gehört eben zu „unserer" Welt.

So sucht auch die Zauberei oder Magie die Gottheit zu zwingen. Nur geschieht es da mit äußeren Mitteln: von den Zauberkleidern und Zauberpulvern[7] bis zum Zauberzeichen und Zauberwort[8]. Aber wo die Religion der Schauplatz der Zauberei ist oder wo die Zauberei sonst irgendwie mit (echter) Religion in Verbindung gebracht wird[9], sucht auch sofort das *religiöse* Bewußtsein die Herrschaft zu gewinnen, mit der Tendenz, die Zauberei ganz aufzuheben,

---

[1] Wir dürfen dafür einsetzen: der religiöse Mensch.

[2] Dies gilt im gleichen Maße, wie das religiöse Verhältnis überhaupt durch etwas veranlaßt ist („Rufe mich an in der Not") und zur Erreichung von etwas führen soll („so will ich dich erretten").

[3] Es ist dies allerdings kein logischer Prozeß, sondern ein „emotionaler".

[4] Vgl. dazu die schönen Ausführungen Schleiermachers, Reden[1], S. 158ff., bes. den Passus: „... so verschließt er durch einen freien Entschluß die Augen auf immer gegen alles, was nicht er ist".

[5] So wollen wir es nennen.

[6] Dafür dürfen wir die Mystik des Hellenismus (einschließlich Platos) und des Mittelalters, sowie des Protestantismus und auch des neueren Katholizismus ansehen.

[7] Vgl. J. Spieth, Die Religion der Eweer (Quellen der Religionsgeschichte Bd. 3, Gruppe 10) S. 253.

[8] Mit dem „Wort" ist schon der Übergang zu den geistigen Mitteln des Mystizismus gegeben.

[9] Das Wahrscheinlichere ist mir, daß Zauberei zunächst auch insofern mit Religion eng zusammengehört, als eben das Ding, das man bezaubern will, immer als etwas übermächtiges angesehen wird. Insofern haben allerdings Theorien, die Religion und Magie zusammenwerfen wollen, recht; aber, um es noch einmal zu betonen: von da aus weitere Schlüsse zu ziehen, ist deshalb falsch, weil durch diese formale Analogie beider der Inhalt, der Weg, das Mittel zur Erreichung des Wunsches, d. h. der Akt, auf den es für uns ankommt, nicht berührt werden: sie sind bei beiden grundverschieden.

sei es dadurch, daß die Zauberei als Gottesgeschenk angesehen wird[1], was im Grunde das Zauberei-Verhältnis des Menschen zur Gottheit im religiösen Sinne umkehrt, sei es, daß der Zauber in besonders schwierigen Fällen, z. B. in Krankheiten, die der Himmels-trō sendet[2], unwirksam ist und daher nicht gemacht werden darf.

Sogar zum Eingeständnis der Ohnmacht solcher menschlichen Machtmittel kann es kommen. Man erwäge in dieser Richtung ein Sprichwort wie die folgenden[3]: „Der Tod ist stärker als Amulette" und: „Wenn der Wahrsager dir sagt: ‚Nimm (Fetisch) Medizin und du wirst nicht sterben', dann nimmst du Medizin und stirbst, oder du nimmst sie nicht und stirbst auch"[4].

8. Verhältnis der Religion zu den „anderen" Gebieten des menschlichen Geisteslebens.

So ist demnach die Religion „in der Welt, aber nicht von der Welt", genauer: nicht an sie gebunden. Damit nimmt sie von vornherein eine Sonderstellung gegenüber den anderen Betätigungen des menschlichen Geisteslebens ein. Wir kommen hier wieder auf eine Frage, die wir schon mehrfach berührten, nun aber schärfer ins Auge fassen müssen.

Es gilt hier zunächst, sich im Prinzip mit derjenigen Weltanschauung auseinanderzusetzen, die überhaupt jedes Geistesleben und seine Betätigung leugnet. Vom Einzelnen absehend und nur die Hauptsache in Betracht ziehend, können wir beobachten, daß bei diesem Kampfe — wie überhaupt bei allen Weltanschauungsfragen — es „hart wider hart" geht; die menschliche ratio erweist sich als ungenügend, wenn sie natürlich auch nicht überhaupt beiseite gesetzt werden kann (denn niemand kann ernstlich „bewußtlos" kämpfen wollen!); die Entscheidung aber kann allein im Willen sich vollziehen, und von da aus wird sie die ganze Persönlichkeit erfassen. Wenn das der Gegner selbst zugeben muß (denn niemand kann sich dem wohl als menschliches Subjekt entziehen[5]), dann kann — ganz in

---

[1] J. Spieth, a. a. O. S. 252.

[2] a. a. O. S. 47.

[3] P. Scheibler, Basa-Sprichwörter (Zeitschr. f. Kolonial-Sprachen VIII, 1. [1917] S. 22 f.).

[4] Vgl. auch Rig-Veda I, 25. (nach Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft S. 213): An Váruna:

Zu ihm, dem kein Verwegner wagt
Zu nahn, kein listger Hinterhalt,
Kein Zaubrer aus der Männer Schar ...
Zu ihm, dem Weithinblickenden,
Ziehn meine Lieder wunscherfüllt,
Wie Kühe auf der Weide ziehn.

[5] Vgl. oben die Ausführungen über Metaphysik und Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis [2], S. 105 ff., 112 ff., namentlich S. 114: „Die Notwendigkeit, um die es sich beim Urteilen handelt, ist nicht, wie die des Vorstellens, eine Notwendigkeit des Müssens (i. e. reine Denknotwendigkeit!). Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer Macht, die von uns unabhängig ist, so besteht das Urteil doch immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man nur einen Wert." Darum kommt auch der „gröbste" Materialismus nicht herum; ja gerade der Wertsgesichtspunkt bestimmt gerade sein ganzes Denken so, daß manchmal die Vorstellungen zu kurz kommen. — Die Konsequenz, die Rickert seinerseits daraus zieht, z. B. a. a. O. S. 120 ff., braucht man deshalb nicht auch zu ziehen: der „Wert" weist nicht nur auf ein „Sollen" hin, sondern auf ein „Gegeben-Sein", auch über den Weg des „Sollens", um dieses zu verankern. Freilich

Analogie zur Religion — nicht nur ein Geistesleben postuliert, sondern muß als ein Gegebenes angesehen werden.

Das Ergebnis, das wir dadurch gewonnen haben, liegt sowohl im Interesse des Geisteslebens, abgesehen von der Religion, durch welchen Gesichtspunkt wir uns bei diesen Aufstellungen zunächst leiten ließen, als auch in dem der Religion selbst. Der Versuch einer „materialistischen" (Haeckel) oder — mit etwas anderer Nüancierung (Ostwald) — monistisch-energetischen „Religion" ist nur die Befriedigung eines dem Menschen innewohnenden Triebes; denn wozu neben — wenn auch aus — der Wissenschaft Religion? Das Objekt jedoch, auf das hin der Trieb geleitet wird, ist nicht das (religiös gesprochen) richtige, weil es in „dieser Welt" gesucht wird, sodaß also wieder Religion und Wissenschaft — und zwar die Wissenschaft in jenem monistischen Sinne, die die gesamte Wirklichkeit mit Beschlag belegen will — zusammenfallen.

Wenn aber dem so ist, daß nämlich Religion und Geistesleben hier in weitgehendem Maße zusammengehören, dann ist unsere Aufgabe, die Beziehungen zwischen beiden festzustellen. Gleichheit und Verschiedenheit wird sich uns, nachdem wir das Wesen der Religion festzustellen versucht haben, klarer als früher darstellen.

Die Gleichheit erscheint in dem Hinweis auf ein „Metaphysisches", ferner in dem Unvermögen, dieses „Metaphysische" zu „erklären". — Aber eines scheidet die Religion grundsätzlich von allem übrigen Geistesleben: sie allein vermag den Gegensatz, der bei der „metaphysischen Weltanschauung" sich leicht auftut, den Gegensatz eben zwischen „dieser Welt" und dem „Metaphysischen" zu überbrücken.

Es ist hier des Versuches R. Euckens zu gedenken, der (namentlich in seinem Buche „Der Wahrheitsgehalt der Religion") ausschließlich vom Geistesleben her die Religion begründen will. Die kräftige Betonung von Religion und Geistesleben gegenüber einer materialistischen Natur- und Geschichtsbetrachtung ist gewiß sehr dankenswert.

Dennoch müssen wir uns in der für die Religion grundlegenden Frage, wie ihr Verhältnis zum Geistesleben sich genauer gestaltet, von Eucken scheiden. Es ist sein Unternehmen, mit Hilfe der sogenannten „noologischen Methode" Religion und Geistesleben unter einem einheitlichen methodischen, aber dann

---

muß beachtet werden, daß Rickert nur die „erkenntnistheoretische" Voraussetzung für die psychologische oder metaphysische Arbeit geben will (a. a. O. S. VI und S. 157 f.). Aber das auf dieser Grundlage aufgebaute („angedeutete": a. a. O. S. 159 ff.) inhaltliche System Rickerts führt auch nur zur Anerkennung von transzendenten „Werten" (vgl. auch a. a. O. S. 228 ff.). Wenn wir sagen, der „Gegenstand" des Erkennens und auch der Religion sei „gegeben", so werden wir deshalb nicht von Rickerts Gegenüberstellung des „Aufgegebenen" getroffen, weil unser „Gegebenes" in gewissem Sinne durch das „Aufgegebene", d. h. durch die Fragestellung des Kritizismus, hindurch gegangen ist und es fortwährend als Grundlage benutzt. Nicht rational faßbar ist das Gegebene, sodaß es von der Vernunft ohne weiteres aufgenommen werden könnte und nur noch zu spekulativen Systemen ausgebaut werden brauchte. So einfach ist die Sache nicht, wie wir gesehen haben.

Aber auf Grund der erkenntnistheoretischen Erwägung kommen wir dazu, die transzendente Wirklichkeit, die auch Rickert (a. a. O. S. 243 f.) mit uns als für den Glauben faßbar ansieht, nun auch für das „theoretische" Erkennen fruchtbar zu machen. Wir können eben als Menschen theoretische und praktische Vernunft nicht trennen. Rickert behauptet dies ja auch aufs Nachdrücklichste. Dann ist aber mit dem Begriff eines — sit venia verbo — freischwebenden Sollens nichts anzufangen, weil es tatsächlich eine nicht berechtigte Abstraktion ist.

auch unausbleiblich sachlichen, Gesichtspunkt zu betrachten. So kommt er[1] von seiner Auffassung, daß das Geistesleben, obwohl nur mit den Mitteln des empirischen Seelenlebens sich entwickelnd, doch nicht an dieses gebunden sei, zu der Forderung, daß die bloß psychologische Methode hier nicht genüge. Wie erwähnt, nennt er die Methode, die er anwenden will, die noologische. Der Name tut hier nichts zur Sache; uns kommt es hier allein auf diese selbst an. Und da scheint die Konsequenz dieser Methode lediglich, daß das Geistesleben, indem es so dem Bereiche des „Bloß-Menschlichen" entzogen wird, schlechthin der Religion gleichgestellt wird.

Dieses Verfahren geht sogar soweit, daß gelegentlich[2] das Geistesleben als das übergreifende hingestellt wird, dem die Religion neben den „anderen Gebieten" (genannt ist vor allem die Metaphysik) als ein Teilgebiet untergeordnet ist. Der Gefahr, die hieraus entsteht, daß nämlich das Geistesleben die Religion einfach ersetzt, entgeht freilich Eucken dadurch, daß er in einem folgenden Abschnitt den Sondercharakter der Religion kräftig unterstreicht, ohne freilich diesen Sondercharakter wirklich herausstellen zu können.

Dieser Sondercharakter kommt dann in den Gesamtausführungen — namentlich auch methodisch — nicht entscheidend zur Geltung. Er soll begründet werden in dem Satze[3]: „Das Geistesleben ergibt nicht unmittelbar schon Religion". Wenn aber dem so ist, wenn das Geistesleben — was die Konsequenz davon ist — „sich in unserer Welt voll entwickeln" kann — eben nur als höhere „Stufe" gegenüber der Natur —, so ist nicht einzusehen, wie bei einem solchen (richtig verstandenen) Geistesleben die noologische Methode anzuwenden, ja aus seinem Tatbestande zu eruieren[4] und von da dann auf die Behandlung der Religion zu übertragen ist. Gerade durch diese Problemverschlingung verbaut sich Eucken den Weg, um „festzustellen, was der Religion ... wesentlich und unentbehrlich ist."[5] Sie erscheint, aufs Ganze gesehen, bei ihm lediglich als eine Hilfe für das Geistesleben, damit dieses sich gegenüber der „uns zunächst umfangenden Welt" behaupten kann. Über ihr Wesen erfahren wir nichts: es ist eben wiederum im Geistesleben (in der „Eröffnung eines absoluten Geisteslebens") beschlossen, es ist — kurz gesagt — das Geistesleben in seiner höchsten Blüte.

Demgegenüber aber ist es — wie wir gesehen haben — ein Grundcharakteristikum der Religion, daß sie bei der bloßen Anerkennung des „Letzten" nicht stehen bleibt; sie hat es verspürt, daß die Gottheit nicht ferne ist, daß wir sie anrufen und mit ihr in lebendigen Verkehr treten dürfen. Dazu hat alles andere Geistesleben nicht nur nicht die Kraft, sondern überhaupt auch nicht die Tendenz, auch die Philosophie nicht, die vielleicht noch am meisten mit der Religion verwandt ist. Denn die Philosophie in ihrer Gesamtheit ist (gegenüber der Religion in ihrer Gesamtheit) keine einheitliche Weltanschauung. Wir haben hier nicht einmal die sogenannte „monistische (genauer: materialistisch-

[1] Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion [3], S. 122 f.
[2] a. a. O. S. 128.
[3] a. a. O. S. 135.
[4] vgl. die Bemerkung Karl Bornhausens, Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens (Religion und Geisteskultur IV, S. 283): „... Das ist die neue spekulative Denkart, die kein Objekt braucht ...; sie ist sich selbst Objekt und Methode zugleich ..."; dazu S. 295!
[5] R. Eucken, a. a. O. S. 129.

monistische) Philosophie im Auge, wenn wir behaupten: auf dem allem Geistesleben gemeinsamen Grunde der „Anerkennung des Metaphysischen" erheben sich wieder viele Einzelanschauungen, was die ganz verschiedenen philosophischen Systeme zur Genüge beweisen.

Zweierlei ist dabei freilich zu beachten: einmal, daß sich die Philosophie ihrerseits deutlich vom übrigen Geistesleben abhebt, und zwar nicht nur wegen ihres grundlegenden und (rein formal gefaßten) abschließenden Charakters, sondern gerade auch deshalb, weil sie dabei in ein engeres Verhältnis zum Metaphysischen selbst tritt; zum anderen, daß es auch in der Religion unendlich viele Spielarten gibt, die zunächst den Eindruck machen, daß sie mehr von einander verschieden sind als die Systeme der Philosophie, die doch wenigstens eine gewisse einheitliche Kulturhöhe voraussetzen.

Zum ersten Punkt ist aber nun folgendes zu bemerken:

a) Während die philosophische Weltanschauung sich — ganz abgesehen von den rational-metaphysischen Systemen — an einer Feststellung des Beziehungsverhältnisses zwischen dem Metaphysischen und „dieser Welt" begnügt, so gestaltet die Religion dieses Beziehungsverhältnis, wie wir gesehen haben, zu einem lebendigen Wechselverkehr aus. — Einen anderen Weg schlägt Julius Kaftan ein[1]. Nach seiner Meinung ist die Philosophie gerade in der Metaphysikfrage der Religion verwandt[2]; diese „Verwandtschaft" stellt sich jedoch bei näherem Zusehen[3] als etwas ganz anderes dar, als wie wir es gefaßt haben. Kaftan macht[4] Schopenhauer den Vorwurf, in seiner Fassung sei Religion nur ein „verkapptes metaphysisches Bedürfnis". Mit dem gleichen Rechte könnte man seine „Philosophie"[5] des „verkappten religiösen Bedürfnisses" zeihen. Damit aber ist die Philosophie ihres Eigencharakters entkleidet, wie das sich ja auch deutlich in ihrer Zwischenstellung zwischen — oder vielmehr: Zusammensetzung aus — Religion und Wissenschaft kundgibt: „... die Philosophie unterscheidet sich dadurch von der Religion, daß sie Wissenschaft, und von der Wissenschaft dadurch, daß sie Religion ist"[6]. Damit ist in der Tat die Philosophie als Philosophie abgetan. aber auch die Religion ist nicht in ihrem Wesen gegenüber dem Wissenschaftskomplex erfaßt. Auch Kaftans Versuch zeigt also, wie Nichtachtung des religiösen Grundaktes, dessen, was Religion als Religion konstituiert, zu Unklarheiten in den Grenzverhältnissen führt[7].

b) Ein — allerdings hier weniger ins Gewicht fallender — anderer Tatbestand (der sich aus a ergibt) ist der, daß die Philosophie nicht immer und notwendig ein ausgesprochenes Gottesbewußtsein hat; ja, sie kann es auch —

---

[1] Julius Kaftan, Philosophie des Protestantismus 1917.
[2] a. a. O. S. 5.
[3] vgl. a. a. O. S. 36—133.
[4] a. a. O. S. 184.
[5] Dies gilt nicht nur von dem „metaphysischen Trieb" überhaupt (a. a. O. S. 185).
[6] a. a. O. S. 241.
[7] Wenn übrigens Kaftan a. a. O. S. 240 von „religiöser Stimmung" bei Materialisten usw. redet, so hätte er leicht sehen können, daß sich diese Art Religion, die ganz in der Welt bleibt, als Pseudoreligion entpuppt (s. oben). Wenn man hier von metaphysischem Trieb reden kann, so ist es eben der philosophische; und gerade die monistische Religion erweist sich deutlich als auf der Philosophie aufgebaut, der Philosophie, die ihr „metaphysisches" Gebäude in „dieser" Welt aufbaut.

streng genommen — gar nicht haben: sie kann nur Aussagen über das Beziehungsverhältnis eines gewissen „metaphysischen Etwas" zu „dieser Welt" machen. Sobald sie dagegen dieses „Metaphysische" = „Gott" setzt, greift sie in das Gebiet der Religion über, weil sie damit diesem „Metaphysischen" irgend eine persönliche Note gibt. Wo aber Person gegenüber Person steht, wird sich notwendigerweise auch der oben betonte lebendige Wechselverkehr einstellen, was eben Religion ist — sofern nicht die „Person" als wissenschaftliches Objekt behandelt wird, was eben bei der Philosophie der Fall ist.

Der zweite Punkt ist dahin zu ergänzen, daß die unzähligen Ausprägungen sich auf eine viel konkretere Basis reduzieren lassen als die vielleicht weniger zahlreichen Systeme der Philosophie. Es ist wiederum der oben dargelegte Verkehr zwischen Gott und Mensch, der seinem Kern nach auf jeder Kulturstufe[1] derselbe ist, während diese konkret-inhaltliche Basis der Philosophie fehlt[2] und sie dafür eine viel unsicherere, weil nur formale, Grundlage hat, auf der dann die einzelnen Systeme ihre Gebäude aufrichten sollen. Mit anderen Worten: Die Religionen haben eine feste Richtlinie, die philosophischen Weltanschauungen nicht.

Der übergreifende Unterschied aber zwischen Religion und Philosophie ist wohl dieser: Die Philosophie baut sich ihre Weltanschauung aus eigener Kraft und mit den Mitteln „dieser Welt" auf; die Religion dagegen läßt sie sich geben. Was unter diesem Sich-geben-lassen zu verstehen ist, werden wir im nächsten Abschnitt sehen.

Anhang:

Religion und Sittlichkeit.

Hatten wir uns schon oben mit dem Beginnen der Ritschlschen Schule, Religion und Sittlichkeit zu verknüpfen, auseinandergesetzt, so ist hier die Beurteilung eines neuestens von anderer Seite befürworteten Versuches, die zwei Größen einander nahe zu bringen, am Platze. Denn der methodische Ausgangspunkt bei dem Verfahren K. Dunkmanns — und das meinen wir[3] — ist das Geistesleben. Wir stellten schon oben bei Besprechung des Religionsbegriffes Dunkmanns fest, daß er sich hierin mit R. Eucken berührt und sich doch wieder von ihm unterscheidet. Hier haben wir Gelegenheit, auf ein anderes Unterscheidungsmerkmal hinzuweisen. Während der Philosoph, der sich mit Aristoteles beschäftigt hat, das Geistesleben in seiner Gesamtheit[4] als dafür geeignet ansieht, zur Religion zu führen, geht das Interesse des christlichen Theologen und Religionsphilosophen dahin, der ethischen Norm — wenn auch

---

[1] Das ist etwas, das bei allen Systemen, die Religion und Geistesleben durcheinanderwerfen, nicht beachtet wird. Dadurch wird nicht nur das Wesen der Religion nicht richtig bestimmt, sondern im Grunde ist das Verfahren eine Tautologie, weil das Kulturproblem, nachdem es im Zusammenhang der Entstehung der Religion erörtert ist, hintennach in besonderen Abschnitten noch einmal behandelt wird (vgl. wieder als besonders charakteristisch Eucken und Dunkmann).

[2] Vgl. übrigens Augustin, de civitate Dei XVIII, 41., wo derselbe Grundgedanke die Argumentation beherrscht.

[3] s. zum folgenden K. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 321 ff.

[4] Freilich weist auch hier manches in andere Richtung; vgl. z. B. die Stellung der Feindesliebe (Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion [3], S. 271).

nicht prinzipiell[1], so doch tatsächlich — eine solche Stelle innerhalb der „religiösen Erfahrung" zu geben, daß sie dadurch über die anderen hinausgehoben wird[2].

Sehen wir uns die Begründung, die Dunkmann dafür gibt, genauer an! Eigentlich sind es zwei Begründungen. Einmal ist das „sittliche Bewußtsein" „grundlegend" „für das Gemeinschaftsleben der Menschen". Das ist durchaus richtig; aber darf dieses Argument zur Stütze der These Dunkmanns verwendet werden?[3]

Eher läßt sich das von der zweiten Begründung behaupten, von dem Satze, „daß ... in ihr (der sittlichen Norm) ... das geistige Leben die Stufe persönlichen Bewußtseins erreicht." Von hier aus erklärt sich in der Tat der religiöse Grundakt, der Verkehr von Ich und Du auch in seinen „niedrigsten" Formen. Ja, es läßt sich sogar die Frage aufwerfen, ob nicht die erste Begründung implizite in dieser zweiten enthalten ist. Freilich müßten dann die Worte: „absolut verbindlich", „Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein", gänzlich ausgeschieden werden. Gewiß ist die „Norm" nicht nur christlich; auch die Naturvölker haben ihre ethischen Normen, die vielleicht freilich auf den „Kulturmenschen" den Eindruck des „Widersittlichen" machen[4]. Um das Beispiel des Fetischisten zu nehmen: wie die Stammessitten, die für den täglichen Verkehr der Stammesgenossen gelten, beschaffen sind, so wird auch der Religiöse mit seinem Gott verkehren[5] (wir würden allerdings sagen: verfahren[6]). Aber gerade wegen dieser

[1] K. Dunkmann, a. a. O. S. 321: „Als reines Normbewußtsein ist das sittliche Bewußtsein dem ästhetischen und logischen gleichartig ...", 355: „... Das Normbewußtsein, so können wir ruhig fortfahren, ist stets in seiner Totalität da."

[2] Vgl. auch a. a. O. S. 250.

[3] Eher kann es zur „Verbindlichkeit religiös-kirchlichen Lebens" herangezogen werden, wie a. a. O. S. 335.

[4] Darin vor allem liegt die Relativität der sittlichen (wie der anderen) Norm begründet.

[5] Daß freilich nicht einmal dies immer zutrifft, dafür gibt J. Spieth, Die Religion der Eweer (Quellen der Religionsgeschichte 3, 10.) S. 13 einen Beleg: „Der vollständige Mangel sittlicher Werte unter den tro-Gestalten ist um so auffallender, als tatsächlich im Leben der Eweer doch viel ethische Züge wahrzunehmen sind." Aber vielleicht spiegelt doch der religiöse Verkehr (wegen des stark konservativen Zuges der Religion) tatsächliche menschliche Zustände früherer Stufen wieder. — Wenn dann doch das Sittengesetz mit dem Gottesglauben in Verbindung gebracht wird, so ist eine doppelte Erklärung möglich: Entweder sind die tro-Gestalten in der Eweer-Religion das Ursprüngliche, und eine „geläuterte", d. h. ethische Gottesanschauung ist sekundär hinzugekommen (sei es autochthon oder importiert), oder man nimmt mit Spieth an, die tro-Gestalten haben den „Gott" allmählich aus der Religionsübung des Volkes — großenteils — verdrängt. Aber auch das ändert an unserer Anschauung nichts: das religiöse Verhältnis besteht dann eben zwischen dem tro und dem Menschen (vgl. dazu eine interessante Parallele aus einem noch nicht edierten äthiopischen Gadl [Mönchslegende], Auszug von Carl Bezold, Abbâ Gabra Manfas Qeddûs (Nachrichten der Kgl. Gesellsch. d. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 1916, S. 77.

[6] Auf der anderen Seite ist auch zu berücksichtigen, daß das religiöse Verhalten direkt hinderlich ist für die Ausbildung auch der elementarsten Ethik, die zur Fundamentierung des menschlichen Gemeinschaftslebens nötig ist. Vgl. M. Klamroth (Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo [Ostafrika], Zeitschr. f. Kolonial-Sprachen I, S. 124 ff.). Überhaupt können die oft sehr umfänglichen umständlichen Zeremonien, die die Gottheit verlangt, die Bekenner von ihren bürgerlichen und gesellschaftlichen Pflichten abhalten. Das Heilige (nennen wir es mana-tabu) verhält sich in der Tat zur Ethik, die die Beziehungen des Menschen untereinander regelt, oft negativ. — Vgl. auch die von E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, S. 525 ff. angeführten Beispiele, bes. auch S. 529 („... und niemals beweist ihr [vieler Gottheiten] Wohlwollen, daß sie an Sittenfragen tätig Anteil nehmen").

Relativität der sittlichen Norm erscheint es bedenklich, sie auf den religiösen Verkehr als ihn bedingend anzuwenden; es ist vielmehr, wie oben betont, wenigstens vorläufig der Begriff des sittlich Indifferenten einzuführen, wenn man nicht überhaupt lieber zur Verhütung von Mißverständnissen das Wort „sittlich" vermeidet.

Im folgenden zwar, wo Dunkmann auf die Anwendung seiner Ergebnisse auf das Gottesbewußtsein zu sprechen kommt, ergibt sich ihm[1], daß das „Wesen Gottes" „übersittlich" sei; aber dieser Befund ist wieder nicht auf eine prinzipielle Berücksichtigung der Religion „in ihrer Mannigfaltigkeit", sondern auf einem (vielleicht kann man sagen: geläuterten[2]) christlichen Gottesbegriff, den der Religionsphilosoph mitbringt, gegründet. Der Beweis dafür ist der Satz: „Daß Gottes Wesen streng adäquat gefaßt (d. i. eben der nicht anthropomorphe Gottesbegriff Dunkmanns) darüber hinausgeht (d. h. nur in der Verlängerung der Linie: sittliche Norm — christlich[3]-sittliche Norm ... liegt), liegt auf der Hand"[4].

Trotzdem erhebt nun Dunkmann[5] energisch Einspruch gegen irgendwelche Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion oder der Religion von der Sittlichkeit. In letzterer Beziehung setzt er sich namentlich mit W. Herrmann und Mandel auseinander. Gewiß ist es verdienstlich, daß er Schwächen, die die Position dieser Theologen aufweist, ans Licht stellt, sodaß hieran allerdings ein positiver Neubau sich anschließen kann[6]. Aber ist Dunkmann in dem, was er anstatt der „Deduktionen"[7] Mandels und Herrmanns bietet, prinzipiell von deren Stellung abgerückt? Ich glaube, diese Frage trotz der gegenteilichen Überzeugung Dunkmanns verneinen zu müssen.

Führer zum Verständnis dazu kann uns der Satz sein: „Der Grundfehler dieser dieser ganzen Deduktionen liegt klar zutage; er besteht darin, daß das Grundverhältnis von gut und böse völlig verkannt wird." Darin liegt beides, ein Fortschritt einerseits, ein Stillstand andererseits. Ein Fortschritt ist diese Erkenntnis, soweit sie neue Gesichtspunkte zur Lösung ethischer Fragen bietet; auch für das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit kommt sie in Betracht — nur in anderer Weise, als Dunkmann beabsichtigt. Gerade dieser von ihm geltend gemachte Dualismus des Sittlichen (wie[8] des Geisteslebens überhaupt) kann das religiöse Leben (es muß aber hinzugefügt werden: vom christlichen Standpunkt oder wenigstens von dem der „höheren" Religionen aus) mehr als die bisher verwendeten ethischen Kategorien fördern. Durch dieses eigentümliche Bewußt-

---

[1] K. Dunkmann, a. a. O. S. 327 f.

[2] Aufgabe der speziellen christlichen Glaubenslehre!

[3] Wohl nur diese kann die Verbindung bilden.

[4] Von dieser schillernden Position aus ist § 190 (a. a. O. S. 328) zu beurteilen (nur der Begriff der „Tugend" sei auf Gott anzuwenden).

[5] a. a. O. S. 334 ff.

[6] Vgl. namentlich a. a. O. S. 344: „Damit kommt die überraschende Erkenntnis zutage, daß doch die sittlichen Normen gar nicht aus der Erfahrungswelt stammen können, sondern aus dem religiösen Apriori". Damit ist in der Tat der Punkt berührt, an dem eine fördernde Kritik einsetzen kann, abgesehen von den Begriffen „Erfahrungswelt" und „Apriori", über deren richtige Verwendung hierbei nicht entschieden werden soll; die Ethik hat mit der Religion von Hause aus nichts zu tun: ihr Ziel ist ein inweltliches.

[7] a. a. O. S. 349.

[8] Das in diesem Zusammenhang zu betonen, ist durchaus geboten.

sein der Schranke des menschlichen Geisteslebens, wie sie sich auch in der Sittlichkeit offenbart, wird den Religiösen davor bewahren, sich der Gottheit gegenüber zu überheben. Dieses „ethische Sündenbewußtsein“[1] aber versieht in unserem religiösen Leben nur genau den Dienst wie in den „niederen“ Religionen die *naturhafte* Angst vor den Folgen der menschlichen ὕβρις gegenüber den Göttern. Inwieweit es sich doch wesentlich von dieser Furcht unterscheidet, kann in der Religionsphilosophie nicht mehr erledigt werden[2].

Eine ganz andere Bedeutung aber gibt Dunkmann seinem Satze. Und das ist es, was ich „Stillstand“ nenne; denn in Wahrheit kommt er für die Frage nach dem Wesen der Religion über die Position Herrmanns und Mandels nicht hinaus. Gewiß, er faßt das Problem geschickter, ich möchte fast sagen raffinierter, an; aber es bleibt dabei, was weiter unten noch deutlicher werden wird: Die Religion erhebt sich so nicht über das Niveau des Geisteslebens, ja — wie wir von der Gesamtbetrachtung Dunkmanns, die namentlich hier zur Aussprache kommt[3], aus sagen dürfen —: nicht über die *Zwecke* des Geisteslebens, nicht über sein Ziel: der Auffindung einer (absoluten) Norm und damit des Dualismus. So findet Dunkmann denn auch — trotz der formalen Behauptung, „Sittlichkeit und Religion“ seien „selbständige Größen“ — „wechselseitige Beziehungen“.

Um es noch einmal zu betonen: diese Beziehungen sind wesensverschieden von denen, die wir[4] festgestellt haben. Denn nach seiner Ansicht[5] liegt „eine Abstraktion vor, die starker Korrektur bedürftig ist“, wenn nämlich behauptet wird, die Naturreligion existiere „als reine ‚Natur‘-Religion“. Wir gaben allerdings zu, daß wir zwecks Eruierung des religiösen Verhältnisses (in seiner Reinheit) eine Abstraktion vornehmen müssen, ohne freilich den religiösen Grundakt selbst zu verletzen. Allein, daß der Einwand Dunkmanns unsere Position hierin nicht trifft, beweist die Wahl seines Beispieles. Er greift allerdings die „vielleicht auf der untersten Stufe stehende Form“ der Religion heraus: den Totemismus. Dagegen sind aber zwei Einwände zu erheben. Einmal ist es immer mißlich, gerade die Extreme beizuziehen, zumal wenn ihnen der Charakter, den man in der Argumentation verwenden will, bestritten wird[6]. Gewiß lassen sich für den Religionscharakter des Totemismus starke Gründe geltend machen. Außer dem Transzendenzcharakter der Geschichte dem Einzelnen gegenüber, den Wobbermin anführt, möchte ich den Umstand besonders betonen, daß im Totemismus Kulthandlungen vorkommen[7].

Schwerwiegender aber ist der andere Einwand. Warum greift Dunkmann

---

[1] Denn das meint doch im Grunde Dunkmann.

[2] Daß ein Unterschied vielleicht nicht nur in sittlicher Beziehung obwaltet, sondern auch in religiös klärender, das religiöse Verhältnis in seiner wahren Bedeutung herausstellender, sei ebenfalls hier nur angedeutet. Daß aber auch diese Einsicht unsere Theorie nicht erschüttert, liegt in dem Wort „Bedeutung“ beschlossen, das wieder über den religiösen Grundakt hinausweist.

[3] Die allerdings da, wo das Verhältnis von Religion und Offenbarung behandelt wird, etwas zurücktritt.

[4] S. Anm. 2 dieser S. und den Abschnitt Mystik.

[5] K. Dunkmann, a. a. O. S. 355.

[6] Vgl. das von Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 286, Anm. 1., zitierte Urteil J. G. Frazers.

[7] vgl. dazu auch das folgende.

gerade den Totemismus[1] heraus? Er ist „aufs stärkste von ethischen, d. h. Gemeinschaftsmotiven bestimmt". Er wäre also ein guter Beleg für Dunkmanns These — wenn alle Religionen so beschaffen wären. Dem ist aber nicht so; der Totemismus nimmt von vornherein eine eigentümliche Stellung ein: das stark entwickelte Gemeinschaftsbewußtsein, das er aufweist, ist in der spezifischen Eigenart begründet, daß nämlich gerade der Totem, der Stammesahne, religiöse Verehrung genießt; das religiöse Grundverhältnis aber wird dadurch wieder nicht berührt.

Angenommen jedoch, das Beispiel würde den Beweis für die engste Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit erbringen, würde doch Dunkmanns These dadurch nicht gestützt werden. Ihm kommt es ja darauf an, die sittliche Norm für das Gottesbewußtsein festzuhalten. Das heißt aber auch einer Erscheinung wie dem Totemismus zu viel zugemutet. Denn so viel geht aus den zum Teil sich widersprechenden Untersuchungen und Referaten[2] hervor, daß der Totemismus seinem Ursprung nach Gemeinschaftsorganisation[3] war, wobei das Individuum als solches vielleicht[4] mehr zurücktritt. Zunächst lagen dann religiöses und soziales Streben ineinander[5]. Bald[6] aber läßt sich deutlich eine Loslösung und Sonderung des religiösen Verhältnisses zum „Schutzgeist" des Stammes und auch des Einzelnen vom sittlichen zu den Klangenossen beobachten. Daß beide freilich in Wechselbeziehung bleiben, alterniert das Verhältnis zum „Schutzgeist"[7] nicht: man kann diese Religion als

[1] Anders steht es mit Wobbermins Verfahren selbst, wenn er zu einem anderen Zwecke den Totemismus als Beispiel anführt, da er die Sache nicht so darstellt, als ob der Totemismus nur ein Beispiel für viele sei, sondern (allerdings in gedrängter Übersicht, aber mit wünschenswerter Klarheit) die Religionen in ihren Haupterscheinungen an uns vorüberziehen läßt.

[2] Eingesehen wurden: C. Scharschmidt, Die Religion (S. 101), Edgar Reuterskiöld, Der Totemismus (Archiv f. Religionswiss. 1912, S. 1 ff.), Religion in Geschichte und Gegenwart V, Sp. 1295 ff. (Edv. Lehmann), P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte [2] I (S. 14 f.).

[3] Chantepie-Achelis fassen sie als mystische (Sakral-) Gemeinschaft.

[4] Auch das scharfe aut-aut, entweder Gemeinschaft oder Individuum, wie es namentlich Reuterskiöld vertritt, scheint mir nicht der Wirklichkeit zu entsprechen. Man kann nicht sagen, die Primitiven hätten nicht den Begriff des Individuums, nur den der Gemeinschaft; vgl. Edw. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe (Deutsch von Leopold Katscher) II, S. 413: „Nach Ellis wird der Eingeborene von Madagaskar fast in einem Atem erklären, er höre nach seinem Tode gänzlich zu sein auf und — er habe die Gewohnheit, seine Ahnen anzubeten". Bei aller Anerkennung, daß diese Vorstellungen „oft sehr unklar oder widersprechend" sind, geht daraus doch soviel hervor, daß der „Begriff" des Individuellen so sehr mit dem Dasein eines denkenden Lebewesens gegeben ist, daß er immer wieder sich gegenüber anderen Vorstellungen durchringt. — Auf die Totemriten will ich weniger Gewicht legen, da sie im großen ganzen Stammesangelegenheit sind so gut wie die Blutrache; wohl aber gehören hieher die Beispiele, die Westermarck a. a. O. S. 421 anführt, die zeigen, wie schon bei verhältnismäßig niedrigstehenden Völkern „zuweilen ... Unterscheidungen für die ... Behandlung des Toten maßgebend" sind.

[5] Dazu möchte ich allerdings bemerken, daß dies noch ein Stadium der werdenden Religion ist und nicht als volles Gewicht in die Wagschale geworfen werden darf. Dunkmann selbst würde ein solches Zwitterding als Religion ablehnen.

[6] Freilich brauchen das nicht Zeitstufen zu sein.

[7] Dafür, daß ein solcher „ghost" oder „dead" des Stammes auch sehr individueller Zwecke wegen (unter Spendung von Opfern) angerufen wird, gibt Gerald Camden Wheeler (Arch. f. Rel.-Wiss. XV, S. 36 f.) Belege: Tiong Tanutanu („the man who makes many things"!) wird gebeten: „Do thou drive away Jalele: my pipes will be good" (von mir gesperrt). — Jalele ist ein Krankheitsdämon: a. a. O. S. 49.

Naturreligion mit starkem ethischem Einschlag, wenn man will (Dunkmann), mit stark ethischen Motiven nennen; nur muß man beachten, daß diese Motive eben nur „Motive" sind, d. h. etwas, was zur Religion antreibt, die (gewissermaßen zufällige, jedenfalls nicht notwendige) Veranlassung dazu ist, nicht aber ein „Konstitutiv".

Also, das religiöse Moment im Totemismus — und es ist, wie wir gesehen haben, ein sehr starkes in ihm enthalten — hat an sich mit dem sittlichen nichts zu tun. Zumal aber kann von einer sittlichen Norm[1], die auf die absolute Norm des religiösen Bewußtseins hinweise, vollends keine Rede sein. — Ja, gerade der Totemismus erweist die Haltlosigkeit der Konstruktion Dunkmanns. Denn ihm liegt am Herzen, die praktische Unentbehrlichkeit der „konkreten (vor allem der sittlichen) Normen" für die Religion aufzuzeigen. Das ist, wie schon erwähnt, ein wertvoller Fingerzeig zur Auffassung des Problems, das in den „höheren" Religionen mit ihrem allerdings vorhandenen, aber nur ihnen in ganzer Konsequenz eignenden Normbewußtsein (das aus der Religion selbst dann abgeleitet ist) sich findet. Im Totemismus dagegen kann man höchstens davon reden, daß ein sittliches Verhältnis, das der Stammesgemeinschaft, das religiöse auslöst oder — vorsichtiger ausgedrückt — auslösen kann.

Wie erwähnt: nur in den „höheren" Religionen kann von einem sittlichen Normbewußtsein die Rede sein. Die sittlichen, sogut wie die logischen und ästhetischen[2] sind da allerdings „notwendige[3] ‚Symbole'". Aber man darf dann nicht behaupten, aus dem, was nur Symbol ist, müsse die Religion „deduziert" werden. Diese ganze Zwiespältigkeit ist letzlich begründet in einer Bedeutungsverschiebung des Begriffes „notwendiges Symbol". Unter „Symbol" wird gemeinhin etwas Akzidentielles verstanden, das nur zur Sache hinzutritt, um sie erkennbar, faßbar, brauchbar zu machen. Ein Symbol kann aus der Sache selbst entnommen werden und so innerlich mit ihr zusammenhängen oder nur von außen an sie heran gebracht sein[4]. Beide Male aber wird die Sache selbst nicht alteriert. Das ist es ja gerade, was den Symbolcharakter ausmacht. Dunkmann aber läßt den Begriff „Symbol" an entscheidender Stelle einfach fallen und sagt dafür (sc. zur Sache selbst) „notwendiges Symbol", das aber gar nicht mehr Symbol ist, sondern Konstitutiv. Freilich könnte man geltend machen, daß Dunkmann „die Selbständigkeit der Religion"[5] doch wahrt. Das gelingt ihm aber nur unter Zuhilfenahme, d. h. Vorordnung des „Gottesbegriffes", dessen „Selbständigkeit" Dunkmann als Selbständigkeit der „absoluten" Norm behauptet.

Von hier aus aber erhebt sich noch einmal die Frage, was es um den Gottesbegriff bei Dunkmann sei. Wir sehen noch ganz von der Streitfrage, die wir weiter unten[6] behandeln, ab. Zunächst: wie kommt der Mensch zum Gottesbegriff? Gerade auf dem Wege über das konkrete Normbewußtsein. Das besagt

---

[1] Norm setzt auch in der Fassung Dunkmanns immer eine bestimmt gerichtete Sittlichkeit voraus, die erst das Bewußtsein des Dualismus hervorruft. Bewußtsein von Dualismus ist aber in diese Religion hineingetragen.

[2] Im Christentum ist die ethische Norm die dominierende.

[3] s. unten.

[4] Diese Unterscheidung kann wichtig werden für eine spezielle Glaubenslehre.

[5] K. Dunkmann, a. a. O. S. 355.

[6] im letzten Abschnitt.

aber, daß dieser Begriff, wenn auch negativ, mit den Normen des menschlichen Geisteslebens zusammenhängt: „Fällt diese (die absolute Norm), so fällt jede Norm". Als „Norm" auch als „absolute" empfängt eben der „Gottesbegriff" seine Bedeutung vom menschlichen Geistesleben her. Hat er auch zunächst „metalogischen" usw. Charakter, so ist er doch nicht im strengen Sinne „selbständig" — auch theoretisch nicht, weil sich das „Theoretische" und das „Praktische" in der Religion nicht trennen läßt[1]. Das beweist Dunkmanns Verfahren selbst. Oben erwähnten wir, daß bei ihm vielfach „Gottesbegriff" und „Gottesbewußtsein" ineinander übergehen. Das „Gottesbewußtsein" aber fällt wesentlich mit dem religiösen Bewußtsein zusammen und ist „die Verwirklichung des ersten (des Gottesbegriffs) im Gesamtumfang geistigen Lebens"[2]. Wenn dem aber so ist, so hat der Gottesbegriff zunächst keine praktische, dann überhaupt keine wirkliche Bedeutung für die Religion. Man könnte höchstens sagen, er sei das latente, das Gottesbewußtsein hingegen das aktuelle Moment, mit dem es die Religionsphilosophie zu tun hat. Aber auch so ist wieder die Gefahr vorhanden, daß die Religionswissenschaft, sobald sie den Gottesbegriff für sich betrachtet, in eine falsche Abstraktion gerät[3] und zu einer Theorie kommt, die wir deshalb ablehnen müssen, weil sie mit der Tatsächlichkeit keine Berührungspunkte aufweist, sondern lediglich Konstruktion wird. — Das „anthropomorphe" (in dem Sinne aber, wie Dunkmann „antropomorph" faßt[4]) dem religiösen Verhältnis entsprechende und schließlich mit ihm identische Gottesbewußtsein, das allein im Bewußtsein, um mit Dunkmann zu reden, das „absolute Normbewußtsein" darstellt, ist nach diesen Deduktionen[5] nicht selbständig; wenn dagegen die Selbständigkeit des Gottesbegriffs behauptet wird, so hat das für das religiöse Verhältnis, auch wie Dunkmann es faßt, keine Bedeutung.

Von da aus zum Schlusse noch ein Wort zur Mystik, wie sie Dunkmann gerade in diesem Zusammenhang versteht[6]. Er sagt, „daß wir diese absolute letzte Einheit nicht direkt und unmittelbar erfahren, wie wir die konkreten Normen inne werden". Damit ist zusammenzunehmen, was er über das Verhältnis von Offenbarung und Mystik[7] behauptet und was durch unsere Stelle hier das rechte Licht empfängt. Um es kurz zu sagen: er hat auch das, was man gemeinhin unter Mystik versteht, im Auge, gibt ihm aber eine eigentümliche Note. Nach ihm hat die Mystik es mit dem Gottesbegriff zu tun; sie ist daher, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, „theoretisch". —

---

[1] s. Früheres und namentlich den nächsten Abschnitt.

[2] a. a. O. S. 222.

[3] Vgl. übrigens R. Euckens Scheidung der Religion in solche universaler und solche charakteristischer Art.

[4] Z. B. a. a. O. S. 282 f. Vgl. als charakteristisch den Satz: „... die Religion, die uns den Gottesgedanken gibt, bietet uns denselben doch als theoretische Gewißheit, nur nicht zur reinen Erkenntnis, sondern zum religiösen Gebrauch" (von mir gesperrt). Wenn Dunkmann fortfährt: „Und dieser religiöse Gebrauch hat gerade darin seine Eigenart, daß er mit einem ‚verborgenen' Wesen der an sich seienden Gottheit rechnet", so ist jedenfalls soviel sicher, daß für das religiöse Verhältnis als solches dieses „verborgene" Wesen nicht in Betracht kommt. — Brennend kann die ganze Frage bei der Fassung des christlichen Trinitätsgedankens werden.

[5] Denn das Gottes-Bewußtsein, nicht der Gottes-Begriff, ist in der Deduktion a. a. O. §§ 61 ff., gefunden, wie wir oben dargetan haben.

[6] a. a. O. S. 206.

[7] a. a. O. S. 373, vgl. den nächsten Abschnitt dieser Arbeit.

IV. Kapitel. Das Transzendente in der Religion.

9. Wahrheit und Offenbarung.

a) Die religiöse Wahrheitsüberzeugung. Nunmehr gelangen wir zu dem Punkt, der der Religion erst den rechten Halt gibt. Deshalb muß auch unsere bisherige Untersuchung in ihm ihren vorläufigen Abschluß gewinnen, soll nicht das Ganze in der Luft schweben und das religiöse Leben ein Phantom sein. Andererseits aber müssen wir die Besprechung des Wahrheitsgehaltes der Religion an den Schluß (und nicht an den Anfang!) einer Religionsphilosophie stellen, da es so die allein wissenschaftliche Methode verlangt, wie wir gesehen haben. Wollten wir dagegen diesen Punkt an den Anfang stellen, so wäre das einmal eine petitio principii, sodaß wir mit einem Gegenstand, über den nicht mehr zu diskutieren ist, vor das Forum der Wissenschaft träten[1]. Zum anderen wäre uns dabei von vornherein die Möglichkeit genommen, die Gesamterscheinung des religiösen Lebens vorurteilslos zu untersuchen und auf diesem Wege zu einem eindeutigen, der Religion allein entsprechenden Wahrheitsbegriff zu kommen. Was von der Methode Fr. H. R. Franks auf christlichem Gebiete gilt, das gilt auch mutatis mutandis von der von uns abgelehnten Methode auf dem Gebiete der allgemeinen Religionsphilosophie: beide Male darf nicht bei etwas eingesetzt werden, das konstituierend für die ganze Position ist.

Anders verhält es sich mit einer speziellen Glaubensweise; das „wie" gehört nicht mehr hieher. Jedenfalls ist aber daran festzuhalten, daß auch ein „System der christlichen Gewißheit" für die wissenschaftliche Behandlung (und nur darum handelt es sich zunächst) als Grundlage einer speziellen Dogmatik bedingungslos abzulehnen ist, nicht minder aber in der für dieses „System" eintretenden Religionsphilosophie etwa ein System der religiösen Wahrheit[2]. —

Nach dem bisherigen Gang unserer Untersuchung drängte alles religiöse Leben mit Notwendigkeit zur Forderung eines Wahrheitsgehaltes. Wir betonen: mit Notwendigkeit, um dadurch auszudrücken, was wir oben schon mehrfach mit „gegeben" bezeichneten. Denn es ist nicht eigentliches Postulat, das der Mensch von sich aus stellt, lediglich von innerpsychischen Momenten dazu veranlaßt; sondern der Anspruch, daß der lebendige Wechselverkehr von Person zu Person auf Wirklichkeit beruht, also Wahrheit ist, ist mit diesem Verkehr selbst unlöslich gegeben: eines ohne das andere ist für den religiösen Menschen undenkbar; denn das Beginnen, die Religion für einen Priesterbetrug auszugeben, wird immer durch eine sorgfältige religionsgeschichtliche und damit Hand in Hand gehende religionspsychologische Untersuchung, d. h. eine Untersuchung der religiösen Phänomene in Vergangenheit und Gegenwart als auch vor allem einer solchen der religiösen Motive, Lügen gestraft. Dabei ergibt sich aber, daß alles religiöse Leben darin seinen Grund hat, weil die feste Überzeugung da ist, die sich in die Worte zusammenfassen läßt: Du bist wirklich (der Christ würde sagen: Du bist die Wahrheit); denn du hast mich ergriffen, und an dich darf und muß ich mich halten: ich bin

[1] Das steht nicht mit früher über Wesen und Wahrheit der Religion Gesagtem im Gegensatz, wo ja nur der psychologische Tatbestand bezeichnet werden sollte.

[2] Wenn ich „Wahrheit" schrieb, wollte ich nicht die (allgemein religiöse) Parallele zu Franks System der christlichen Wahrheit ziehen, sondern die zum angeführten System der christlichen Gewißheit.

dein. — Wenn sich dieses Wahrheitsbewußtsein auch nicht immer deutlich[1] ausgesprochen findet, so ist es doch nicht nur der Grundgedanke, sondern auch die Voraussetzung aller Gebete und Opfer, überhaupt allen Gottesdienstes[2].

Stellen wir uns aber auf den Boden der religiösen Weltanschauung[3] als religiösen Überzeugung, so müssen wir auch anerkennen, daß diese Wahrheitsüberzeugung von der Gottheit gewirkt, d. h. geoffenbart ist, und daß diese sich durch die Manifestation als Wirklichkeit erwiesen hat. Die religiöse Überzeugung ruht nicht auf einer Einbildung, so fest eingewurzelt man sich auch eine solche denken mag, sondern — und das bedingt sie gerade als religiöse — auf Wirklichkeit. So fordert gerade die religiöse Erfahrung und ihr nach die religionspsychologische Arbeit zur Ergänzung der subjektiven auch die objektive Seite der Sache. Denn, um es noch einmal zu sagen, der Weg „von Kant aus vorwärts" führt nicht zur Skepsis, sondern zur Aufgabe, die vorzugsweise negative Arbeit des Königsberger Philosophen in der positiven, aufbauenden weiterzuführen. Und gerade bei der Betrachtung der mannigfachen Ausdrucksformen der Religion müssen wir in den stets sich gleichbleibenden „Grundmotiven und Grundtendenzen"[4]) das Korrelat einer göttlichen Manifestation, d. h. einer objektiven Wahrheit, erkennen.

Dabei ist von uns freilich festzuhalten, daß es sich um eine Wahrheit ganz eigener, d. h. höherer Art, handelt, um eine solche, die sich, um mit Wobbermin zu reden, „über den gesamten Bereich dessen, was sonst als Wahrheit betrachtet wird", erhebt[5]. Sie ist nicht ausschließlich logisch-rational. Dieses Moment kann seit Kant — wenn auch diese Einsicht vielleicht bei ihm noch nicht klar heraustritt — auch gar nicht mehr zum Kriterium oder wenigstens zum alleinigen Kriterium der

---

[1] Vgl. G. Wobbermin, Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie, Ztschr. f. Theol. u. K. 1917, S. 338.

[2] Einen interessanten Beleg dafür, daß das Wahrheitsinteresse das beherrschende ist, so das beherrschende, daß es auch da sich zeigt, wo man ein anderes Urteil (etwa: „Wir sehen jetzt, daß wir hier Leben haben") erwartet, liefert Missionar J. Stutz in seinem Schriftchen „Blätter aus den Kriegstagen der Basler Missionsstation Sakbayeng" (Missionsagentur Stuttgart) S. 22. Eine heftige Auseinandersetzung mit denen im Dorfe, die noch Heiden waren und die den Christen die bösen Folgen vorwarfen, die die Europäerherrschaft und damit auch die Mission in Kamerun gebracht habe, gipfelte schließlich darin, daß von den Heiden das Christentum als Lug und Trug hingestellt wurde und die Christen „mit gleicher Münze" heimzahlten, indem sie „den Lug und Betrug des Heidentums" dartaten und die Wahrheit des Evangeliums ins Licht stellten. Und in der nachfolgenden Besprechung mit ihrem Missionar antworteten die Christen auf eine diesbezügliche Frage: „Wir sehen, daß es (das Evangelium) nicht Lug und Betrug war." — Obgleich es sich hierbei schon um eine Religionsvergleichung handelt und dabei auch die Wahrheitsfrage in dem Gespräch des Missionars mit seiner Gemeinde leise dogmatisch gefärbt sein mag, so ist aber doch bemerkenswert, daß auch der „heidnische" Häuptling als die entscheidende Frage in der Religion die nach der Wahrheit stellt. Daraus erklärt sich dann ohne weiteres, daß der Missionar seinen Zöglingen die Wahrheitsfrage bezüglich des „Evangeliums" zumuten darf (vgl. dazu unten die Auseinandersetzung mit E. Pfennigsdorf).

Von anderer Seite her beleuchtet der Verkehr des Römers mit seiner Gottheit den Sachverhalt (G. Wissowa, Religion und Kultur der Römer S. 331): „... während von seiten der Gottheit keinerlei Äußerung ... der Annahme ... für erforderlich erachtet wird." M. a. W.: trotz ihres Schweigens ist man ihrer Zustimmung gewiß. Dieses Moment ist um so mehr zu beachten, als es neben ängstlichster Erforschung des Willens der Gottheit durch Auspizien usw., also neben Magie, steht.

[3] vgl. dazu frühere Ausführungen.

[4] G. Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 403.

[5] a. a. O. S. 390.

Wahrheit, sobald sie sich über „diese Welt" erhebt, gemacht werden. Nun soll freilich auch die andere Seite des Sachverhaltes nicht übersehen werden: ich meine damit das, was Wobbermin „die logische Struktur des religiösen Bewußtseins"[1] nennt. In jeder religiösen Erscheinung — soll das religiöse Leben überhaupt in sich fruchtbar sein (andernfalls es einfach nicht mehr Religion ist) — muß ein logischer Faktor gegenwärtig sein, sei es auch *nur*, um sich das religiöse Erlebnis *hinterher* klarzumachen. Jedoch wird *dieses* Äußerste nur verhältnismäßig selten der Fall sein: bei weitem häufiger wird der religiöse Verkehr mit klarem[2] Bewußtsein vollzogen werden. Das religiöse Erlebnis in seiner Reinheit ist nicht ein verworrenes, von dessen Wahrheit man nur willens- oder gar gefühlsmäßig überzeugt ist, sondern es ist damit eine klare Einsicht verbunden, organisch verbunden. Das „Rationale" aber in jenem schlecht metaphysischen Sinn ist dadurch abgewehrt, daß „klar" qualitativ, nicht quantitativ, zu fassen ist: innerhalb der gegebenen Grenzen hat sich die Einsicht kräftig zu betätigen und ist nicht im mindesten ausgeschaltet; sie greift aber nicht gewissermaßen als metaphysische Hypostase der Psyche in das Transzendente hinein.

Von hier aus läßt sich nun auch die Beurteilung der Religionstheorie Albrecht Ritschls zum Abschluß bringen und daran anschließend zu den Behauptungen E. Pfennigsdorfs (gegen Wobbermin gerichtet) Stellung nehmen.

Zunächst die Werttheorie Albrecht Ritschls und die damit verbundene Trennung von religiösem und wissenschaftlichem Erkennen. Um bei der Beurteilung, die die Position Ritschls durch Wobbermin erfahren hat, einzusetzen, so bieten sich uns zwei kurze Skizzen des jetzigen Heidelberger Systematikers dar: einmal in seiner oben zitierten Übersetzung des Buches von W. James, „Die religiöse Erfahrung" und dann in seiner „Systematischen Theologie I". Am erstgenannten Orte[3] bemerkt er: „Der Hauptmangel der Ritschlschen Werttheorie scheint mir in der Beschränkung auf die Gegenüberstellung des ‚religiösen' und des ‚wissenschaftlichen' Erkennens zu liegen, deren Folge ist, daß ... zwischen wissenschaftlichem Erkennen und religiösem Leben eine Kluft befestigt wird". Im gleichen Zusammenhange erkennt er der Theorie Ritschls „Wahrheitsmomente von bleibender Bedeutung" zu — und das mit vollem Recht; kommt doch Ritschl gerade von der Abweisung desjenigen Verfahrens, das die Religion als eine „Art von allgemeiner Welterkenntnis" „ausgibt"[4], wieder auf die obige Unterscheidung[5]. Eine Überspannung dieses Grundsatzes (die Religion davor zu bewahren), ja letztlich eine Verschiebung der Problemstellung, ist es, wenn am Anfang von § 27 scheinbar abrupt behauptet wird, Religion und theoretisches Erkennen seien „entgegengesetzte Geistestätigkeiten". — Denn hier offenbart sich zunächst die Überspannung durch seine Anlehnung an den Relegionsbegriff Kants, d. h. durch die Festlegung der Religion auf eine bestimmte psychische Funktion, nämlich den Willen, genauer: den ethischen Willen oder den „praktischen Geist"[6], meint Ritschl, dazu geführt

[1] z. B. a. a. O. S. 389.
[2] Das „klar" fasse ich eben im „logisch-rationalen" Sinne.
[3] William James, Die religiöse Erfahrung, Deutsch von G. Wobbermin, S. XII.
[4] Albrecht Ritschl, Christliche Lehre von der R. u. V. III[1], S. 178; vgl. [3], S. 192 f.
[5] A. Ritschl, a. a. O.: Übergang von § 27 zu § 28.
[6] Daran ändert auch die oben angeführte Behauptung Ritschls (a. a. O. S. 171) nichts; ja die weitere Ausführung im Paragraph bestätigt nur Ritschls Grundposition.

zu werden, das den verschiedenen psychischen Funktionen Eigentümliche scharf von den anderen zu trennen. Logisch konsequent scheint dieses Verfahren zu sein. Allein, der Wirklichkeit entspricht es nicht; und mit Recht macht Wobbermin[1] darauf aufmerksam, daß wir „den Gesamtumfang des Geisteslebens ... dem Wertgesichtspunkt unterordnen müssen", von wo aus dann allerdings das Verhältnis „zu einem etwa anzuerkennenden höchsten ... Wert zu ergründen ist". Es ist in der Tat so: die Wissenschaft kann sich nicht auf ein Erkennen beschränken, dessen einziges Kennzeichen darauf beruht, daß es nicht regellos, sondern „methodisch" ist. Sie wird immer, wie dies ja auch aus den Ausführungen Ritschls teilweise hervorgeht, mehr oder weniger ein Weltanschauungs- und damit allerdings auch[2] ein Wertungsmoment bei sich haben.

Damit ist aber auch schon angedeutet, daß Ritschl die ganze Problemstellung verschiebt. Wenn von Weltanschauung die Rede ist, so muß betont werden — ganz hier abgesehen von der Frage nach Rational und Irrational —, daß einerseits sicherlich die Wissenschaft, sobald sie die Weltanschauungsfrage stellt, in irgendwelche Beziehung zur Religion tritt, daß sie „einen höchsten Wert anerkennen" kann[3], andererseits aber auch die Religion nicht genuin mit Wertungsprozessen verknüpft ist[4]. Das genuine Wesen darin zu erblicken, ist allerdings wie Wobbermin in seiner Syst. Theol. I.[5] betont, „vorschnelle Apologetik", die eben in der erwähnten Tendenz des Zusammenschließens von religiöser und sittlicher Erfahrung begründet ist.

Wir haben es aber hier nicht mehr mit dem Fehler Ritschls im Ansatze zu tun, wohl freilich müssen wir die Folgen davon ins Auge fassen, die gerade auch für die abschließende Frage herauskommen. Und da ist das in Betracht zu ziehen, was Wobbermin a. a. O. S. 324 f. bemerkt. Sehen wir nämlich genauer zu, so ist allerdings „das Wertproblem aufs engste mit dem Wahrheitsproblem verknüpft"[6]; aber eben durch die gekennzeichnete apologetische Tendenz kommt das im letzten Grunde auf die Wahrheitsfrage „zielende Interesse" nicht zur Geltung, ja es wird einfach übergangen. Logisch betrachtet, scheint mir hier eine Verwirrung in der Ordnung der Begriffe zu herrschen. Es handelt sich hierbei darum, welcher von den beiden Begriffen, die — wie wir nachher sehen werden — zusammengehören, der der „Wahrheit" und der des „Wertes", der übergeordnete ist. Ritschl macht den Wertbegriff zum Allgemeinbegriff, dem dann der Wahrheitsbegriff untergeordnet werden müßte. In der Tat wird aber die Wahrheitsfrage gar nicht scharf und klar gestellt. Und wo sie in der Ritschlschen Schule ausdrücklich gestellt wird, da ist zweierlei beachtenswert:[7] Einmal, wenn die Wahrheitsfrage innerhalb der Darlegungen über das Allgemein-Religiöse aufgeworfen wird, so geschieht das in einer Weise, die deutlich die nunmehr

---

[1] Vgl. den zitierten Satz Wobbermins.
[2] Vgl. den zitierten Satz Wobbermins.
[3] Es müssen hierbei freilich die Ausführungen im Abschnitt 8 oben (gegen J. Kaftan) beachtet werden.
[4] Es wäre dabei zu wiederholen, was bei der Stellungnahme zu Julius Kaftans Werttheorie gesagt worden ist.
[5] G. Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 274 f.
[6] Wobbermin im Vorworte seiner Übersetzung von W. James' Buche S. XII.
[7] Ich habe Julius Kaftan im Auge: „Das Wesen der christlichen Religion" und „Die Wahrheit der christlichen Religion".

nicht nur logische, sondern auch[1] — inhaltliche Unterordnung des Wahrheitsbegriffes unter den Wert- (Lebens- und Seligkeits-)begriff. Man vergleiche namentlich den Satz[2]: „Weil es sich also in der Religion um Güter, um Leben ... handelt, darum ist es *in ihrem praktischen Wesen notwendig begründet*, daß der Fromme seinen Glauben für objektiv wahr hält". Auf diese Weise kommt die Wahrheitsfrage nicht voll zur Geltung. — Was dann den anderen Versuch Kaftans betrifft, die religiöse Wahrheit herauszustellen[3], so trifft auch er nicht den Kern der Sache. Erstlich vermißt man in diesem Ergänzungswerk den der im ersten Buche sich findenden Abhandlung über „die Religion" parallelen Abschnitt. Allein das ist in den oben von uns angestellten Erwägungen begründet. Kaftan unternimmt es daher, den Wahrheitsgehalt vom Christentum aus[4] darzutun, aber charakteristischerweise — und das ist das zweite — mehr oder weniger in Form eines „Beweises": d. h. das ganze Verfahren läuft auf eine Apologetik des Christentums, genauer: des theologischen Standpunktes Kaftans[5] hinaus[6]. Das der Religion „genuine Wahrheitsinteresse", wie ich es einmal nennen möchte, fühlt also sowohl A. Ritschl als auch — sogar in ungleich stärkerem Maße — J. Kaftan[7]. Aber bei beiden kommt es entweder nicht zur Geltung oder es erhält eine falsche Stelle[8].

Dem sucht die streng durchgeführte religionspsychologische Methode dadurch abzuhelfen, daß sie den Wahrheitsbegriff logisch zum Allgemeinbegriff macht und von da aus dann auch die inhaltliche Brücke zwischen „Wahrheits-Interesse" und „Wertbeurteilung" schlägt. In der Tat wird auch immer der Wahrheitsbegriff der umfassendere sein: bevor ich etwas „bewerten" will, muß ich erst von seiner „Wahrheit", d. h. „Wirklichkeit"[9] überzeugt sein (d. i.: ich mache den Begriff „Wahrheit" zum übergeordneten und gebe ihm — unter anderem: — das [untergeordnete] Prädikat des „Wertes"). — Wenn aber das die logische Operation ist, die der Mensch, also auch der religiöse, vollzieht, so ist ohne weiteres klar, daß in der religionsphilosophischen Untersuchung der Begriff der „Wahrheit" dem des „Wertes" vorangestellt werden muß. Dadurch wird eben erreicht, daß wir das

---

[1] Das ist in der konkreten Ausführung das Natürliche.

[2] J. Kaftan, Das Wesen d. chr. Rel.[1], S. 111; vgl.[2], S. 132, ferner A. Ritschl, Chr. Lehre v. d. R. u. V. III[3], S. 576.

[3] Ich meine sein Buch: Die Wahrh. d. chr. Rel.

[4] Diesem Verfahren werden wir unten wieder bei E. Pfennigsdorf begegnen.

[5] Vgl. namentlich die Zusammenfassung a. a. O. S. 581.

[6] a. a. O. S. 266 ff.

[7] Auch in seiner Dogmatik kommt J. Kaftan über den gekennzeichneten Standpunkt trotz stärkster Betonung des religiösen Wahrheitsinteresses nicht hinaus; vgl. a. a. O. § 2 f. Und in seinem neuesten Buche, Philosophie des Protestantismus 1917, verhält es sich genau ebenso; vgl. a. a. O. S. 336: „... Diese Beteiligung des persönlichen Moments an der Erkenntnis (sc. die „Anerkennung" eines „letzten höchsten ... Wertes") ist ... eine so intime, daß direkt ihre Wahrheit oder Unwahrheit davon abhängt."

[8] Die gleiche Überordnung des Wertgesichtspunktes über die Wahrheitsüberzeugung findet sich auch bei T. K. Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem (Philos. Vortr., veröffentl. v. d. Kant-Gesellsch., Nr. 9), z. B. S. 36: „Jedes dieser Gebilde (Erkenntnis, Kunst usw.) hat sein Existenzrecht in dem eigentümlichen Wertgehalt ...", S. 41 (Wahrheitsgehalt). Auch hier gilt das oben im Text Gesagte. Über die eigentümliche Konsequenz, die Oesterreich daraus zieht, s. oben S. 38 ff.

[9] Beide sind in diesem Falle, wie überhaupt in unserer Untersuchung (vgl. unten gegen Pfennigsdorf) Wechselbegriffe.

Gebiet des genuin Religiösen trotz des hier angrenzenden Gebietes der dem religiösen Erlebnis nachfolgenden Reflektion nicht überschreiten. Und dann läßt sich auf diese Weise gut zeigen, daß der Religiöse dem als wahr Erkannten (Geglaubten) einen Wert beimißt (Kaftan), oder welche „Selbstbeurteilung" (wie es Ritschl auch wendet[1]) er im Lichte dieser Wahrheit vollzieht. So gefaßt finden sich die Werturteile auch in den „niederen" Religionen, weil schließlich im religiösen Verhältnis überhaupt.

Eine der Ritschlschen und besonders Kaftanschen verwandte These verficht Emil Pfennigsdorf in seiner Schrift „Religionspsychologie und Apologetik" 1912. Auch hier bin ich in der Lage, in der Kritik mich Wobbermin anschließen zu können.

Die These Pfennigsdorfs ist kurz die: Leben — nicht Wahrheit — ist das Primäre in der Religion. Dies kommt besonders in seiner Argumentation gegen die theologische Gruppe der Religionspsychologen, speziell gegen Wobbermin, zum Ausdruck[2]. Aber es beherrscht seine ganze Schrift. Das tut sich einmal darin kund, daß er die Behauptung des Lebensinteresses gegenüber derjenigen Wobbermins vom Wahrheitsinteresse nur kurz begründet. Diese Begründung beschränkt sich — genau besehen — auf den Satz: „Das ‚übergreifende Ziel' in der Religion ist der Drang nach Leben, nach Schutz vor den hemmenden Gewalten des Daseins, nach Rettung aus der Not und schließlich, hinter allem stehend, nach Gemeinschaft mit dem übersinnlichen Gott". Daß dieser Satz nur die Hälfte von dem leistet, was er leisten soll, ja daß er am Schlusse wieder zurücknimmt, was er zu Anfang behauptet, hat Wobbermin in seiner Beurteilung[3] bereits gezeigt. Hinzuzufügen wäre nur noch, daß nach unseren früheren Ausführungen zusammengenommen mit dem, was wir über das Verhältnis des Wahrheitsinteresses zum religiösen Grundakt gegen die Ritschlsche Werttheorie gesagt haben, der „Drang nach Leben" gar nicht mehr zum Grundakt des religiösen Erlebnisses hinzugehört, sondern nur Veranlassung dazu sein *kann*.

Das führt uns auf das Zweite, worin sich zeigt, daß die Überordnung des Lebensinteresses, wenn auch nicht immer formal so deutlich wie in der Argumentation gegen Wobbermin hervortretend, Pfennigsdorfs ganze Schrift beherrscht. Es ist nämlich seine einseitige Auffassung der Religionspsychologie. Schon der Titel „Religionspsychologie und *Apologetik*" zeigt dies an. Die Religionspsychologie wird demnach von vornherein in den Dienst der (christlichen) Apologetik gestellt und demgemäß auf „ihren Wert" für diese kirchliche Tätigkeit, als die Pfennigsdorf die Apologetik wesentlich faßt, geprüft und darnach beurteilt. Damit sind aber auch die Grenzen für die Religionspsychologie gesteckt: sie deckt sich im allgemeinen mit empirischer Psychologie[4], sie ist „Tatsachenwissenschaft". — Dabei fragt es sich aber doch, ob der Begriff „Tatsachenwissenschaft" eindeutig gefaßt ist und ob sich dann doch noch die Gleichung: „Religionspsychologie = empirische Psychologie" restlos durchführen läßt. Wenn unsere Wissenschaft wirklich Tatsachenwissenschaft ist — und sie ist es im Unterschied von der konstruierenden Metaphysik —, so hat sie sämtliche Tatsachen des

[1] Albrecht Ritschl, Chr. L. v. d. R. u. V. III[1], S. 170; vgl. [3], S. 191. 193.
[2] Emil Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik S. 8ff.
[3] Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 393.
[4] E. Pfennigsdorf, a. a. O. S. 5f.

religiösen Lebens mit einzubeziehen, nicht nur die „empirisch-psychologisch" direkt auffindbaren. Sie sucht daher möglichst den ganzen religiösen Erfahrungsbereich – auch nach seiner intensiven Seite hin — zu erfassen. Und da wird sie von selbst, wie es sich ja auch in unserer Untersuchung ergeben hat, auf das Wahrheitsinteresse in der Religion und somit auf die Wahrheitsfrage überhaupt (auf religiösem Gebiet) geführt.

So befolgt unsere Religionspsychologie gerade nicht in erster Linie die „genetische oder kausale Methode"[1] (wie allenfalls Wundt); auch leitet sie die Religion nicht aus „anderen allgemein seelischen Bedürfnissen" ab: sie erkennt vielmehr gerade ihren Sondercharakter und demgemäß ihre Sonderstellung im Gebiet des menschlichen Geisteslebens an; und bei dieser unbefangenen Betrachtung kommt sie auf die höchste Wirklichkeit, die sich dem religiösen Menschen als höchste Wahrheit darbietet. So leistet die Religionspsychologie, auch abgesehen von der christlichen Apologetik oder — konkreter gesprochen — eine religionspsychologisch orientierte Religionsphilosophie, schon das, was Pfennigsdorf erst den christlichen Apologeten anvertrauen will.

Ja, sie leistet in ihrer Art noch mehr. Denn, wie Wobbermin[2] hervorhebt, faßt Pfennigsdorf den Begriff „Wahrheit" im Sinne von „Wahrheits-Erkenntnis", d. h. „rationaler Erkenntnis". Diese Wahrheitserkenntnis aber als solche des Inhaltes des christlichen Glaubens tritt ohne ihre Vorbereitung und Bestimmung durch die Wahrheits-Überzeugung, wie sie sich in jeder Religion, und damit in der Religion als Religion, findet, wie ein deus ex machina auf; d. h. das Verfahren, das Pfennigsdorf empfiehlt, ist wieder trotz formaler Benutzung der Religionspsychologie ein Zurücklenken zur Scholastik[3], weil im entscheidenden Punkte die Religionspsychologie die Arbeit an die Glaubenspsychologie abgeben soll, ja die Glaubenspsychologie der Religionspsychologie vorgeordnet wird[4].

Wird aber die Wahrheitsfrage innerhalb der allgemeinen Religionsphilosophie behandelt, so ist damit gerade auch für den Apologeten — um auf die Absicht Pfennigsdorfs einzugehen — ein großer Dienst geleistet: letztlich wird er eben vor der Gefahr der Theorie Feuerbachs bewahrt[5]. — Abschließend ergibt sich hier: Freilich wird nicht auf allen Stufen der Religion die Wahrheitsfrage ausdrücklich gestellt; darum, d. h. um „die Frage, ob und wie weit die religiösen Vorstellungen und Bräuche der eigenen religiösen Überzeugung entsprechen", handelt es sich aber auch gar nicht. Darin braucht es sich nicht einmal im Christentum als Religion zu handeln. Der Satz Pfennigsdorfs überschreitet weit die Grenzen einer Beschreibung des religiösen Grunderlebnisses und gibt die Reflexionen eines intensiven

---

[1] a. a. O. S. 30.

[2] Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 395.

[3] Vgl. zu ihrer Kennzeichnung oben S. 23 ff.

[4] Wir haben dabei noch ganz abgesehen davon, daß die Glaubenspsychologie religionspsychologisch orientiert sein muß. — Der skizzierte Gedankengang findet sich bei E. Pfennigsdorf a. a. O. S. 45. Hier zeigt sich eben wieder, daß der Verf. die Religionspsychologie deutlich als *empirische Psychologie* faßt, die lediglich als Hilfskonstruktion an einem verhältnismäßig untergeordneten Teile des Gebäudes angebracht wird. Pfennigsdorf braucht daher nicht den Empirikern der Psychologie den Vorwurf zu machen, sie rückten die Religion „in bedenkliche Nähe der Superstition"; wie können sie auch anders?

[5] vgl. Wobbermin, a. a. O. S. 393 und Ztschr. f. Theol. u. K. 1917 S. 340.

Denkens wieder. Diejenige Wahrheitsüberzeugung, die wir in der Religion finden, führt uns lediglich auf die „logische Struktur des religiösen Bewußtseins" (Wobbermin); und diese findet sich dann in jeder Religion[1], auch in den „niederen", wenn sie auch wegen des Zusammenfallens oder In-einander-übergehens von Religion, Magie und Mythologie nicht „überall empirisch in die Erscheinung" tritt[2]. — Als deutliches Beispiel des Wahrheitsinteresses und damit auch der Wahrheits-Überzeugung sei übrigens der morgendliche Gebetsruf des trō-Priesters der Eweer vermerkt[3]: „Wenn du in Wahrheit ein trō bist, so gib, daß die Leute kommen, um von dir etwas zu erbitten, und dir reiche Gaben bringen." Damit ist zu vergleichen I. Sam. 17, 46, aus welcher Vergleichung sich aber wieder mit aller Deutlichkeit ergibt, daß das „Primäre" nicht das Lebensinteresse ist; denn der Zweck der Selbstkundgebung „Gottes" zum Erweis seiner Wirklichkeit ist beidemal ein verschiedener: in der A.T.lichen Stelle allerdings das Lebensinteresse der Verehrer, in dem Morgengebet des trō-Priesters aber die Ehre der Gottheit. —

b) Die Offenbarung. Wo in den besprochenen Versuchen die Wahrheitsfrage auftauchte, kam sie insbesondere auch deshalb nicht zur Geltung, weil durch ihre Unterordnung unter andere Momente der oben berührte Charakter der religiösen Wahrheit als letzter, höchster Wahrheit aus der Untersuchung einfach herausfällt. Daß es sich bei ihr aber wirklich um etwas schlechthin Anders-geartetes handelt, das trotz seiner Verbindung mit anderen Momenten (Leben usw.) nicht mit diesen organisch vereinigt ist, geht schon aus der Feierlichkeit der betreffenden Worte oder Situationen hervor. Man vergleiche dazu neben dem Angeführten noch I. Kön. 18, 21 ff.[4] und II. Kön. 7, 2 c. — All dies weist auf ein schlechthin dieser Welt Überlegenes, auf eine transzendente Sphäre — im Sinne des religiösen Wechselverkehrs — auf Gott, und zwar auf den sich offenbarenden Gott.

Denn, wie schon oben angedeutet, müssen wir das objektive Korrelat zur subjektiven Wahrheitsüberzeugung, Offenbarung, genauer: Selbstoffenbarung[5] Gottes nennen. Dieser Ausdruck nämlich entspricht allein der religiösen Erfahrung. Wie wir fortwährend bei unserer Entwicklung des Wesens der Religion feststellen mußten, ist gerade das eine Grundtendenz des religiösen Lebens, daß es sich von der Gottheit selbst gesetzt weiß; und es ist — um es wieder zu betonen — Schleiermachers nicht hoch genug einzuschätzendes Verdienst, das durch seine berühmte Definition der Frömmigkeit als schlechthinniger Abhängigkeit ins rechte Licht gestellt zu haben. So ist der Ausdruck „Selbstoffenbarung" nicht gleichgültig, weil er in nicht mißzuverstehender Weise das zum Ausdruck bringt, was im religiösen Grundakt erlebt wird, und zugleich anzeigt, daß dieses Erlebnis auf objektiver Wahrheit beruht, womit auch wieder dem religiösen Bedürfnis letztlich

[1] Denn ohne sie ist das religiöse Erleben — im Unterschiede zur Magie — überhaupt unmöglich.

[2] vgl. Wobbermin, Ztschr. f. Theol. u. K. 1917 S. 338.

[3] J. Spieth, Die Religion der Eweer, S. 43.

[4] Ich will damit gewiß nicht den Charakter von Elias' Manipulationen als Regenzaubers verkennen (vgl. dazu auch Carl Bezold, Ztschr. f. Assyriologie 26. S. 121); aber doch ist ein echt religiöses Moment dabei.

[5] Mit diesem Ausdruck soll von vornherein unzweideutig gesagt werden, daß es sich nicht um magische Vorstellungen handelt. Die Gottheit wird nicht zur Offenbarung gezwungen, auch I. Kön. 18. 21 ff. nicht (Elia fühlt sich als Diener, nicht als Beherrscher der Gottheit).

Genüge getan wird. — Offenbarung, Selbstoffenbarung — so können wir jetzt sagen — ist dasjenige Moment, wo die beiden Linien der Eigentümlichkeit der religiösen Wahrheit(süberzeugung), ihre Objektivität (Selbstoffenbarung) und ihre Transzendenz (Offenbarung [eines für diese Welt Verborgenen]), zusammenlaufen. —

Näher gekennzeichnet kann aber der Begriff der Offenbarung innerhalb der Religionsphilosophie nicht werden, sollen wir nicht unserem Ansatze, die Religion grundsätzlich in ihrer Totalität, d. h. alle Religionen, zu berücksichtigen, untreu werden. Wir müssen uns auch hier wieder gegen K. Dunkmanns Ausführungen in seiner „Religionsphilosophie" wenden; und zwar kommt in Betracht der Abschnitt, der überschrieben ist: „Das Problem des Gottesglaubens. Die Theorie der Offenbarung"[1]. Es ist hiebei folgendes zu sagen:

Vor allem kann von hier aus noch nicht bestimmt werden, daß für die Offenbarung allein diejenige Kundgebung in Frage kommt, „die durch die Geschichte sich vermittelt"[2]. Ist doch auch diese Behauptung wieder eine Folge der Stellung, die Dunkmann zum Religionsproblem einnimmt, wie wir sie oben dargelegt haben; man vergleiche seine Worte in diesem Zusammenhang: „Da doch ... dem religiösen Dualismus der sittliche[3] zugrunde liegt, und dieser in dem Gemeinschaftsleben seine Wurzeln hat, so kann also der religiöse Dualismus nicht unter Ignorierung ... des sittlichen Gemeinschaftslebens überwunden werden". Insbesondere fragt es sich, ob die „geschichtliche" Offenbarung in der Weise, wie es Dunkmann tut, von der „mystischen" und der „Natur"offenbarung unterschieden werden[4] kann. Gesteht er doch selbst zu, daß „man der Offenbarung das mystische[5] Moment nicht ganz bestreiten" dürfe. Aber auch — so ist hinzuzufügen — die Offenbarung durch „Naturphänomene" darf man nicht von vornherein abweisen, wenn man die Religion prinzipiell in ihrer Reinheit berücksichtigt und weiterhin auch nicht in der Betrachtung auf eine bestimmte Art von Religion sich beschränkt. Beides finden wir bei Dunkmann nicht, obwohl er beides fordert[6].

Was das Erste betrifft, so fordert, wie wir gezeigt haben, die aus dem genuinen Wesen der Religion hervorgehende Wahrheitsüberzeugung zu ihrem objektiven Korrelat die Offenbarung. Und daraus läßt sich wiederum klar die Beschaffenheit dieser Offenbarung in ihrer Reinheit angeben. Sie ist so aber — um einer Anregung Dunkmanns zu folgen und die Sache kurz zu bezeichnen — „meta-ethisch", „metamystisch" und „meta-naturalistisch", jedoch so, daß diese Formulierung auch wieder nicht eindeutig ist — sie wird hier lediglich zur Abwehr von Dunkmanns Thesen eingeführt—; aber sie zeigt doch wieder, wie haltlos der Standpunkt der

---

[1] K. Dunkmann, Religionsphilosophie S. 369 ff.

[2] a. a. O. S. 372 ff.

[3] Daß in den hieher gehörenden Ausführungen a. a. O. S. 354 ff. nur ein Spezialfall des früher wiederholt kritisierten Beginnens, den religiösen Grundakt zu überschreiten, vorliegt, sei kurz angemerkt.

[4] Eine bessere Erkenntnis findet sich a. a. O. S. 392. Aber Dunkmann bringt hier nicht wie vorhin den religionsgeschichtlichen Standpunkt, sondern seine Theorie vom Normbewußtsein als Gesichtspunkt bei. Der letztere nämlich ist die eigentliche Stütze seines Offenbarungsbegriffs.

[5] A. a. O. § 226 (S. 375) erscheint sogar die „mystische Eingebung" (Inspiration) als das innerste Wesen der „geschichtlichen" Offenbarung (Orakel und Prophetie).

[6] Vgl. s. einleitenden Ausführungen.

„transsubjektiven" Einheit des „Normbewußtseins" ist; restlos durchgeführt kann er nicht werden. Entweder führt er wieder zu einer Verbindung der Religion mit dem übrigen Geistesleben oder eines Teilgebietes desselben (z. B. der Sittlichkeit [Dunkmann]), wodurch dann auch der Offenbarungsbegriff unter die Normen des menschlichen Geisteslebens gestellt wird, oder man macht Ernst mit dem Ansatze, d. h. man sucht die Offenbarung aus dem Begriff der reinen Religion zu gewinnen; und dabei bleibt das übrige Geistesleben grundsätzlich unberücksichtigt.

Das Zweite, was Dunkmann zu wenig oder vielmehr gar nicht in Betracht zieht, ist die Würdigung der Religion in ihrem ganzen Umfange. Teilweise hängt dies mit dem Ersten zusammen[1], teilweise treten aber auch andere Momente hervor. Vom Begriff der „durch die Geschichte sich vermittelnden" Offenbarung kommt Dunkmann zu der Behauptung, daß eine polytheistische Offenbarung als nicht mehr „einheitlich-geschichtlich" abzulehnen sei[2], weil eben „die vielerlei und mancherlei ‚Offenbarungen' ein zusammenhangloses ... Bild ergeben."[3] Ganz richtig! nur muß vorher — abgesehen von der Stellung des Polytheismus in der Religionsgeschichte[4] — der Begriff der „einheitlich-geschichtlichen" Offenbarung feststehen; und da fragt es sich wieder, ob mit Hilfe der Mittel, deren sich eine lediglich von dem Begriff der religiösen Erfahrung geleitete, im übrigen voraussetzungslose Religionsphilosophie bedienen darf, das geschehen kann. Denn ohne Zweifel ist bei der „einheitlich-geschichtlichen" Offenbarung, dem „inneren eigentümlichen und einheitlichen Inhalt des Ganzen", der Monotheismus gerade vorausgesetzt[5] und von da aus die Abweisung des Polytheismus eine selbstverständliche Wahrheit[6].

---

[1] Denn wenn von vornherein die Religion in enge Beziehung zur Sittlichkeit gebracht wird, ist auch schon ein —vielleicht eng begrenzter — Ausschnitt aus dem Gesamtumfang der Religionen gegeben.

[2] Davon sind seine an sich manches Richtige enthaltende Ausführungen a. a. O. S. 455 f. zu scheiden als auf anderem Gebiete liegend.

[3] a. a. O. S. 388.

[4] S. darüber einiges im folgenden Abschnitt.

[5] Das ist auch schon die petitio principii, die die vorausgehenden §§ 237—239 (a. a. O. S. 386 ff.) beherrscht. Der Begriff der „Uroffenbarung" kann von der allgemeinen Religionsphilosophie nicht gebraucht werden, weil er hier eine Vermischung von zwei Standpunkten bedeutet. Durchaus richtig fordert Dunkmann eine zusammenhängende Offenbarungsgeschichte, aus der die einzelnen Offenbarungen nicht herausgerissen werden dürfen (damit ist noch nichts gegen den Polytheismus gesagt); aber die Uroffenbarung, die er zur Sicherstellung dieser Erkenntnis nicht entbehren zu dürfen glaubt, bringt sofort eine inhaltliche Stellungnahme herein, während es sich hier um die zunächst wissenschaftlichen Kriterien handelt. All dies hängt letzlich damit zusammen, daß Dunkmann die Wahrheitsüberzeugung des religiösen Menschen unbarmherzig vor den Richterstuhl der Wissenschaft zieht, der Wissenschaft, die in Wirklichkeit Pseudowissenschaft ist.

[6] Zu einer besser begründeten Abweisung des Polytheismus (und Polydämonismus, überhaupt der „niederen" Religionen) kommt E. Troeltsch in seiner Schrift „Absolutheit des Christentums" 1902, S. 74 f. Aber auch sie ist es nicht genügend. Von vornherein sei bemerkt, daß Troeltsch die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Wert dieser Religionsformen vom Christentum aus aufwirft. Und dann redet er ausdrücklich von der „praktischen Lösung des religiösen Problems". Mit Recht lehnt er von hier aus das Inbetrachtkommen der „niederen" Religionen ab (damit soll freilich nicht dem Vorgehen Troeltschs das Wort geredet sein; s. früher).

Ein Zweifel aber erhebt sich bei dem Satze, in dem er die ausschließliche Bedeutung des Studiums der „niederen" Religionsformen ausspricht. Er redet von

Und nun wird die Offenbarung, die auf diese Weise begründet ist, „einmal in die Geschichte eingetreten", auch „geschichtlich vermittelt": sie wird nämlich mündlich tradiert oder im „heiligen Buche" niedergelegt. Da erheben sich aber gleich wieder Bedenken. Zunächst fragt es sich wieder, ob dabei grundsätzlich die Religion in ihrer Gesamterscheinung berücksichtigt ist: denn „das heilige Buch" bedeutet zunächst — wenn auch nicht ausschließlich[1] — einen Kulturfortschritt, dem sich die Gemeinde nicht verschließt; und auch die mündliche Tradition beschränkt sich in vielen Religionen auf die „Wissenden", die Kleriker, denen die Laien gegenüberstehen, die Religiosen, die sich aus der Masse der Religiösen herausheben[2].

Weiter aber muß konstatiert werden, daß — ganz abgesehen von einer mündlichen Tradition — auch in polytheistischen Religionen sich „heilige Bücher"

der „Frage nach den Anfängen und auch der eventuellen psychologischen Ableitbarkeit der Religion".

Die erste Frage lehnt Troeltsch als indiskutabel ab. Die andere sei deshalb erledigt, weil die „höheren" Religionen trotz aller Analysen der „trüben und dunklen Religionen" nicht aus diesen abgeleitet werden können. — Der Abweisung der ersten Frage ist durchaus zuzustimmen. Die Frage nach den „Anfängen", d. h. der Entstehung und Ableitung der Religion (aus Magie usw.) kann für uns nicht in Betracht kommen, weil es sich bei der religionspsychologischen Untersuchung, was das historische (mit Einschluß des psychologischen) Gebiet betrifft, nicht um das „Woher?", d. h. die genetische Frage, handelt — im Grunde ein rein spekulatives, von aller Erfahrung abstrahierendes Beginnen — sondern um den erfahrungsmäßig gegebenen Tatbestand, d. h. um das „Was?"

Wenn aber Troeltsch meint, beim Studieren der „niederen" und „höheren Polytheismen" komme es dann allein noch auf den Zweck der Vergleichung mit den „Erlösungs"religionen an, so ist das eine Frage, die m. E. in die Apologetik gehört; nicht aber schon in die Religionsphilosophie, die nur die Religion als Religion, nicht aber die einzelnen Religionen „werten" kann — unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit, wie oben dargelegt ist. Wird aber am Anfang schon eine bestimmte Religionsgruppe ausgesondert, der dann die alleinige Betrachtung zugewendet wird, so wird der Wertmaßstab vor der Untersuchung angelegt, und die Behauptung, daß „erst die Erlösungsreligionen" „den Bruch zwischen beiden Welten" „vollenden", schwebt vollkommen in der Luft; richtiger wäre sie, wenn sie lautete: erst in den „Erlösungs"religionen kommt die Grundtendenz der Religion voll zur Geltung (wiederum Aufgabe der Apologetik). Dann aber wären die „niederen" Religionen ebenso ernsthaft und unvoreingenommen zu untersuchen wie die „Erlösungs"religionen. Ich verweise auf ein Wort Wobbermins, Ztschr. f. Theol. u. K. 1917, S. 338, und füge hinzu: gerade das zu beobachten, wird fruchtbringend sein, wie das genuine religiöse Moment mit anderen (magischen, weiterhin völkischen, lokalen, naturhaften [vgl. E. Troeltsch, a. a. O. S. 75]) gemischt ist, wie ein Kampf zwischen den verschieden gearteten Elementen stattfindet (ich erinnere als an ein naheliegendes Beispiel an den Kampf der A. T.lichen Prophetie mit den Vertretern der [naturhaft und national gebundenen] „Volksreligion" und [mit allem Vorbehalt] an Sokrates und Plato) und welches Gesamtbild sich dabei ergibt.

[1] Die Wichtigkeit der heiligen Schriften für die Religion selbst ist in den „Buchreligionen" (im guten Sinne!) ohne Zweifel zu konstatieren, und eine Hauptaufgabe auch der christlichen Dogmatik ist es, diesen Sachverhalt zu würdigen.

[2] So führt Dunkmann auch tatsächlich die Scheidung durch zwischen dem Laienstand und dem Klerus als dem „bestimmten Stand, der sich ihrer (der Offenbarung) annimmt" — unter Berufung auf Aug. art. XIV. und Schleiermacher. — Das „rite vocatus" der Augustana bezieht sich aber, wie mir scheint, lediglich auf den kirchenrechtlichen Akt. — Für Schleiermacher sind zu beachten die Ausführungen in seiner „Christlichen Sitte (Sämtliche Werke I. Abt., 12. Bd., 1843, S. 554 ff., Polemik gegen die Priesterkirche) und in seiner Glaubenslehre § 133, 2. (Die Einwirkung des Stärkeren auf den Schwächeren umfaßt das ganze christliche Leben; das Amt lediglich um des geordneten Dienstes und der Verteilung der Arbeit willen). Danach ist auch § 6, 3. 4. der Glaubenslehre zu verstehen: Abs. 3 bildet die Grundlage von 4.

finden[1], wodurch Dunkmanns Behauptung, als wäre die geschichtliche Offenbarung allein mit dem Monotheismus verknüpft, umgestoßen wird; allein, dies nur nebenbei: Wichtiger sind die Konsequenzen, die sich an das erste Bedenken anschließen. Es handelt sich nämlich hiebei — um es kurz zu sagen — um die Absolutheitsfrage und die sich daran anschließenden Probleme[2]. Die Religionsphilosophie soll schon das leisten, was erst nach Abschluß einer speziellen Dogmatik geleistet werden kann: eine Kritik der Offenbarung selbst. Dunkmann will zwar nicht Wort haben, daß dabei von einer „Beurteilung der verschiedenen Offenbarungsreligionen die Rede" sei. Aber im Grunde läuft seine Argumentation doch auf eine inhaltliche[3], d. h. dogmatische, Bestimmung der Offenbarung hinaus[4].

Damit hängt ja denn auch zusammen, daß der Offenbarungsbegriff überhaupt nicht vom Religionsbegriff aus gewonnen, genauer: nicht aus dem „Bewußtseinsinhalt der religiösen Erfahrung"[5] erhoben, sondern deduziert[6] wird; es taucht — man ist wieder versucht zu sagen: wie ein deus ex machina — „ein ganz neues Moment in der religiösen Erfahrung" auf, „welches sich als Offenbarung präsentiert" (!). So lautet der kurze Satz, mit dem Dunkmann die in dem vorhergehenden Abschnittchen in negativer Weise als notwendig begründete Tatsache mit dem Ausdruck „Offenbarung" einführt. Dabei kann er freilich nicht umhin, sie als „ein Moment der religiösen Erfahrung" anzuerkennen. Und doch soll sie nicht darin gefunden werden: Religion und Offenbarung sind nach ihm zwei vollständig getrennte Größen[7]. „Im Unterschied von allen[8] Inhalten der religiösen Erfahrung schöpft ... die Offenbarung ihren Inhalt nicht aus dem subjektiven religiösen Selbstbewußtsein ...". Gewiß ist die Offenbarung nicht subjektiv; aber es ist nicht richtig, bei den „Inhalten" der religiösen Erfahrung

---

[1] Man vgl. die Beden, auch die von Dunkmann selbst zitierte Urkunde der japanischen Religionsgeschichte: Amida Buddha, unsere Zuflucht (vgl. Kultur der Gegenwart[2] I, 3. 1.).

[2] Vgl. K. Dunkmann, a. a. O. S. 378ff. (§§ 231 ff.).

[3] Dieser Erkenntnis widerstreitet nicht der Satz a. a. O. S. 412: „Der Inhalt der Offenbarung gehört in die Theologie, und nur der Begriff der Offenbarung in die Religionsphilosophie." Unter „Inhalt" ist im Grunde die Einzelausführung verstanden.

[4] Das bedeutet aber folgendes: Die Religion als irgendwelche Zusammenfassung des Geisteslebens ist wahr, nicht falsch, kein „Zauberwesen" und „Afterdienst"; aber die positive Verbindung mit dem Transzendenten erlangt sie nur durch die wahre Offenbarung. Da aber diese, wie wir sehen werden, im Grunde eine Offenbarung von Dogmen ist, so haben wir wieder die altprotestantische Problemstellung vor uns — nur zurückgeschoben auf die Offenbarung.

[5] a. a. O. S. 369.

[6] a. a. O. S. 371.

[7] Daß er hier die „altkirchlich theologische Trennung des Religionsbegriffs und des Offenbarungsbegriffs" (a. a. O. S. 383) aufrecht erhalten will, hindert ihn nicht, daß er auf der nächsten Seite (384) doch wieder die Offenbarung in die geschichtliche Kontinuität hineinstellt (eine Parallele zur Schaederschen Position) — und zwar in höchst bedenklicher Weise (wohl ist das Gesetz abgetan, aber weil es Jesus „erfüllt" hat; wer auf Grund von Gal. 3, 19. Paulus die Meinung imputiert, das Gesetz sei nicht „unmittelbar [im Sinne von: überhaupt nicht] ‚offenbart', der versteht ihn, wie ihn die Gnostiker verstanden haben. [Vgl. dagegen Röm. 3, 31., was unbedingt mit hinzu genommen werden muß.]) — Übrigens zeigt auch diese Konsequenz Dunkmanns wieder deutlich, daß durch die Trennung und damit falsche Definition der „beiden Begriffe" kein fester Halt gewonnen wird. Vgl. weiter unten

[8] Von mir gesperrt.

so schroff zwischen solchen zu scheiden, die mit der Offenbarung zusammenhängen, ja überhaupt geoffenbart sind, und solchen, die nicht damit zusammenhängen.

Auch hier beruht der Fehler wieder auf der einseitigen Fassung des Offenbarungsbegriffes. Dunkmann hat auch an dieser Stelle seine „geschichtlich sich vermittelnde" Offenbarung (in ihrer Exklusivität), die mündlich tradiert oder in einem heiligen Buch niedergelegt werden kann und als solche allerdings auch dem religiösen Bewußtsein der Gläubigen gegenübertritt, im Auge. In der Religionsphilosophie aber müssen wir feststellen, daß das ganze (wahrhaft)[1] religiöse Leben — durch die Wahrheitsüberzeugung vermittelt — seinen Halt an der Offenbarung hat, daß, wie der religiöse Grundakt ohne Wahrheitsüberzeugung ein Phantom ist, Religion ohne Offenbarung überhaupt nicht möglich ist: sie schlägt dann einfach in Magie um oder bleibt — wie es allerdings Dunkmann angesehen wissen will — in den Grenzen des menschlichen Geisteslebens stecken. Das ist aber so — wie wir gesehen haben — auch keine Religion mehr.

Von der Religion müssen wir also auf direktem Wege zur Offenbarung geführt werden. Wie soll man denn sonst überhaupt zu einer Kritik der Offenbarung kommen, wenn man das nun einmal mit Dunkmann tun will? Etwa mit logisch-rationalen Mitteln? — Dunkmann nennt uns als „Offenbarungsbewußtsein" den „Glauben"[2]. Zu diesem Zweck scheidet er zwischen der „einen Religion", auch „natürliche Religion" genannt, und den „geschichtlichen Religionen" oder den „Glaubensweisen". Der Herausstellung der ersteren sind die Abschnitte A und B des I. Teiles[3] gewidmet. Auch hiebei wird an das analoge Verfahren Rudolf Euckens erinnert, nämlich an dessen Unterscheidung von universaler und charakteristischer Religion[4]. Auch Dunkmanns Verfahren, „Religion" und Offenbarung auf diese Weise zu trennen, ist eine nicht der Wirklichkeit des religiösen Grundaktes entsprechende Abstraktion: die „natürliche Religion" ist im besten Falle ein Torso[5].

In den „geschichtlichen Religionen" nun, denen die „natürliche Religion", die ihrerseits nicht geschichtlich werden kann, als ihr gemeinsames Problem zugrunde liegt, „gibt es ... etwas Eigentümliches und Bestimmtes, was zu

[1] D. h.: ohne Magie usw.
[2] a. a. O. S. 403 ff.
[3] a. a. O. S. 179—368.
[4] s. oben.
[5] Sie ist ein Torso — und doch wieder ein Abschluß („letzte und abschließende Form"), freilich nur „der Einheit im Geistesleben" (a. a. O. S. 201), aber doch eine „transsubjektive". — Diese Betrachtung der „Religion" zeigt ihren Höhepunkt in den Ausführungen a. a. O. S. 357 ff., bes. 367. (Man erwäge den Satz: „Der Mensch ist erfaßt und ergriffen von jener irrationalen Einheit jenseits seines Geistes, und kann sie doch nur ergreifen in den Formen seines zwiespältigen Geisteslebens." Zu diesen schillernden Begriffen vergleiche man, daß a. a. O. S. 372 die Religion, wie sie in den vorhergehenden Abschnitten beschrieben wurde, wiederum als „im konkreten Normbewußtsein [von mir gesperrt] vorgefundene Selbstbezeugung des Göttlichen" bezeichnet wird. Hier wird eben die Transsubjektivität fallen gelassen, weil sonst die Offenbarung [als nicht vom Geistesleben her begründet] einfach eine Tautologie wäre.) — Von diesem Tatbestand aus fällt auch auf das Unberechtigte der Eigenschaftslehre Dunkmanns neues Licht. Dort hat sich Gott schon geoffenbart als die absolute Norm, die keinen Dualismus enthält. Diese wird ja auch „erlebt" und „erfahren", zwar als „irrational": aber auch die Offenbarung ist ja „irrational" und kann nicht, ohne durch unser Bewußtsein gegangen zu sein, unser Besitz werden. — Überall zeigt sich das Schillernde und Gekünstelte der Begriffe Dunkmanns.

‚glauben' gilt". Wie charakterisiert sich aber dieses „Glauben"? In eben diesem Abschnitt, der über „das Wesen des Glaubens" Auskunft geben soll, finden wir einige Andeutungen darüber. Glaube ist nach Dunkmann die Existenzform der Offenbarung „in dem geistigen Leben der einzelnen Glieder der Gemeinde", „das psychologische Korrelat zur Offenbarung", wie die religiöse Erfahrung das psychologische Korrelat zum Gottesbewußtsein ist[1]. Aus diesen Formulierungen ergibt sich, daß der Glaube eine psychische Funktion ist, die, wie es besonders nach dem Satze des § 264 scheint, *neben* der religiösen Erfahrung steht.

Der Begriff der Gemeinde gibt offenbar auch keine *einheitliche* Näherbestimmung. So hält also dieser Abschnitt nicht, was er verspricht. Anknüpfend an die „Abhängigkeit" des Glaubens „von geschichtlicher Gemeindebildung", gibt Dunkmann im Abschnitt über die „Begründung des Glaubens" die inhaltliche Näherbestimmung. Namentlich kommt der letzte Absatz[2] in Betracht, wo der Glaube charakterisiert wird als „persönliche Gewißheit", ein „Akt des Gehorsams" gegenüber „der Macht der Wahrheit, die ihm (dem Glauben) in der Überlieferung entgegentritt". Was ist aber in dieser Formulierung das anders als ein Glaube an Dogmen[3], und was ist die Offenbarung darnach anders als eine Offenbarung von Dogmen[4]? Wird doch so auch der Glaube hauptsächlich auf „rationale Erwägungen", wenn auch nicht ausschließlich[5], gestützt; ja, mit seiner Kritik, die er übt, rückt er in bedenkliche Nähe der Theologie.

So werden Religion und Glaube schroff auseinandergerissen; mit anderen Worten: der Glaube wird nicht genügend *religionsphilosophisch*[6] begründet[7]. Hand in Hand damit geht, daß auch Gottesbewußtsein und Offenbarung auseinandergerissen werden[8].

Wenn wir auf den von uns soeben besprochenen Abschnitt über Wahrheit und Offenbarung zurückschauen, so werden wir finden, daß alles schon mehr oder weniger in den vorhergehenden Abschnitten mit erwähnt wurde — jedoch so, daß es noch nicht klar herausgestellt werden konnte. Es mußten, bzw. müßten (was nur in einer ausgeführten Religionsphilosophie geschehen kann), erst alle Momente des Tatbestandes, der uns in dem religiösen Phänomen entgegentritt,

---

[1] a. a. O. § 264.

[2] a. a. O. S. 409.

[3] vgl. auch a. a. O. S. 491. Daß er mit der Offenbarung, die den „Inhalt" des Dogmas bildet, m. a. W.: in diese Dogmen gehüllt ist, die „anthropomorphen Hüllen" sprengt, ist nicht einzusehen. — Hätte doch Dunkmann die Einsicht, die er a. a. O. S. 463 oben ausspricht, hier in die Tat umgesetzt.

[4] Und wo findet man daher die Absicht der Gottheit, „das religiöse Verhältnis von den anthropomorphen Hüllen freizumachen"? (a. a. O. S. 412).

[5] Damit berührt sich auch, daß der Glaube „der Höhepunkt der religiösen Erfahrung" genannt wird (a. a. O. S. 406), daß unter ihm „die bestimmte religiöse Verfassung zu verstehen" sei, „welche die religiöse Erfahrung der einzelnen Gemeindeglieder unter dieser Offenbarung annimmt" (a. a. O. S. 404), und weiterhin, daß die Offenbarung überhaupt da einsetzt, wo die Religion ihren Höhepunkt erreicht (hat). — Allein, diese anders orientierte Betrachtungsweise kommt gegenüber der oben charakterisierten nicht oder doch nur in zweiter Linie zur Geltung, sodaß in Wirklichkeit die Offenbarung nur in formaler Weise an die religiöse Erfahrung anknüpft — wie überhaupt auch die hier sich findenden Begriffe schillernd gebraucht werden.

[6] So erfüllt also der Inhalt von Dunkmanns Buch nicht, was der Titel verspricht.

[7] vgl. oben die entsprechenden Ausführungen gegen E. Pfennigsdorf.

[8] a. a. O. § 264 u. S. 412. Vgl. auch den Anhang zu diesem Abschnitt unten.

untersucht werden, bevor zum letzten Grunde, der sich uns aber dann wie von selbst darbot, zum Wahrheitsgehalt — wie wir übergreifend die mehr subjektive und die mehr objektive Seite (Wahrheitsüberzeugung und Offenbarung) nennen dürfen, vorgedrungen werden konnte.

Anhang:

Notwendigkeit der Religion.

K. Dunkmann, mit dessen Buche „Religionsphilosophie" wir uns schon mehrfach auseinandersetzen mußten, behandelt unter anderem auch die Notwendigkeit der Religion. Anzuerkennen auch dabei ist sicherlich sein Bestreben, gegenüber Positivismus und Psychologismus die Religionsphilosophie gegen die Herrschaftsansprüche dieser Richtungen zu schützen. Nur vermag wiederum der Begriff der „Notwendigkeit", zumal als „Denknotwendigkeit" gefaßt in der Dunkmannschen Begründung nicht das zu leisten, was er leisten soll: er vermag der Position, wie sie z. B. W. James vertritt, nicht wirksam zu begegnen, weil gerade die Sphäre, in der er sich bewegt, nicht über derjenigen des Psychologismus hinausliegt. Ich meine das so: In durchaus richtiger Weise erkennt Dunkmann die Religion als im menschlichen Geistesleben erscheinend an, fügt aber gleich, wobei wieder zuzustimmen ist, hier die Behauptung[1] der Selbständigkeit der Religion hinzu — zunächst, um die Sonderdisziplin, die eben Religionsphilosophie[2] genannt wird, zu rechtfertigen[3]. Daraus soll dann die Wirklichkeit, Notwendigkeit und Wahrheit der Religion folgen[4]. Die Wirklichkeit hat sie mit den „Gegenständen des Naturgeschehens" gemein, die Notwendigkeit teilt sie mit den „geistigen Realitäten"; beide Begriffe zusammen ergeben den der Wahrheit.

Dazu ist folgendes zu sagen: Zunächst bleibt die Religion trotz der Forderung ihrer Selbständigkeit ganz im Geistesleben, sie stellt sich lediglich als ein den anderen gleichartiger Zweig dar. Und so zeigen auch die Ausführungen Dunkmanns, die wir teilweise verfolgt haben, daß die „Selbständigkeit" der Religion nichts weiter ist als die Sonderstellung dieser Größe im Geistesleben (genau wie auch das Sittliche, Schöne und Logische [„Gute, Schöne und Wahre"] solche Eigengrößen sind), der dann eben die Religionsphilosophie als Sonderdisziplin analog der Ethik, Ästhetik und Logik entspricht.

Auf dem Gebiete des Geisteslebens nun von Notwendigkeit zu sprechen, hindert dann nichts, wenn man die „Notwendigkeit" einfach der rationalen „Denknotwendigkeit"[5] gleichsetzt, was denn auch bei Dunkmann — auch für die Religion — geschieht[6]. Das ist aber ein konstruierendes Verfahren, das allerdings dem sich auf

---

[1] „Hypothese".

[2] Daß es aber diese Disziplin im Grunde doch nicht mit einer „selbständigen" Größe zu tun hat, zeigen Dunkmanns Ausführungen a. a. O. S. 384 ff.

[3] a. a. O. §§ 1 f.

[4] a. a. O. S. 71 ff.

[5] Vgl. auch die Formulierung eines an sich nicht unrichtigen Inhaltes a. a. O. S. 467 f.: „Damit (mit der „Veranlagung, die in der ... psychologischen Erregung dieser Erfahrung [der „Idee des Heiligen"] besteht") ist ... implizite zugegeben, daß kein Mensch ohne religiöse Erfahrung überhaupt gedacht werden kann, es sei denn, daß er nicht als ganz ‚normal' gedacht werden kann ..."

[6] a. a. O. S. 76. Vgl. auch S. 203 f. So ferner C. Stange, Religion als Erfahrung, S. 47 f., wo ein ähnlicher Versuch vorliegt.

Beobachtung beschränkenden Positivismus und Psychologismus diametral entgegengesetzt ist. Es will sich an Schleiermacher anlehnen[1] und verkennt doch die eigentliche Tendenz Schleiermachers, die gerade nicht auf rationale Deduktion geht. Und auch den Positivismus und Psychologismus überwindet es in Beziehung auf die Religion nicht, weil es im Grunde genommen doch ihre Position innehält — nur mit veränderter Betrachtungsweise. Mag der von vornherein feststehende Rahmen, in den man alles hineinzwängt, nun positivistisch oder rational betrachtet werden — für die Eigentümlichkeit der *Religion* ergibt sich daraus nichts. Dann ist aber auch nicht recht ersichtlich, wie die Religion schon von sich aus nicht nur zur Anerkennung einer allumfassenden Norm, sondern auch zur Statuierung von deren Transsubjektivität kommt.

Anders[2] stellt sich der Sachverhalt dar, wenn der Begriff der Selbständigkeit von vornherein anders gefaßt wird. Religion besitzt nicht nur Selbständigkeit gegenüber den „anderen" (einzelnen) Gebieten des menschlichen Geisteslebens: ihre Selbständigkeit besteht wesentlich in ihrer Besonderung vom Geistesleben in seiner Gesamtheit, und zwar soweit es „sich" — um mit Rudolf Eucken zu reden — „in unserer Welt voll entwickeln und gänzlich ausleben" könnte[3].

Verhält es sich aber so[4], dann ergeben sich aus dieser „Selbständigkeit" der Religion nicht zunächst *rationale* Erwägungen, *von denen aus* dann die Wahrheit bestimmt ist, sondern die Wahrheitsfrage, die natürlich die Wirklichkeitsfrage in sich befaßt, wird zur übergeordneten gemacht, wodurch sie der Rationalisierung entnommen ist. Denn wenn das religiöse Verhältnis vom inweltlichen Geistesleben grundverschieden ist, so muß eben auch seine Wahrheit und Wirklichkeit anderer[5] Art sein, die nicht mehr in der Hauptsache[6] mit rationalen Mitteln des menschlichen Geistes erfaßt werden kann. So ist denn

---

[1] a. a. O. S. 83 f.

[2] Ein Ansatz, der in diese Richtung weist, findet sich zwar bei Dunkmann auch (vgl. a. a. O. S. 158 ff.). Aber doch sind auch daran Ausstellungen zu machen. Zur Stütze der Notwendigkeit der Religion wird der Gottesbegriff eingeführt. Abgesehen nun von der logischen Vorordnung dieses Begriffes bei Dunkmann, die hier mit ihre Wurzeln hat, ist zunächst nicht einzusehen, wozu die *schon innerhalb des geistigen Lebens* notwendige Tatsache der Religion durch den Gottesbegriff als solche erwiesen werden soll. Das ist nichts wie eine doppelte Begründung, beide Male zwar rational, das eine Mal aber vom Geistesleben her, das andere Mal vom „transsubjektiven" Gottesbegriff her. Mit der letzteren fiele streng genommen die erste dahin; allein Dunkmann kommt ja gerade zur Erfahrung des „Transsubjektiven" vom Geistesleben her; vgl. als charakteristisch: „... Die Erkenntnis der Notwendigkeit der Religion verleiht ihr *damit* (von mir gesperrt) einen transsubjektiven Charakter." Das „damit" zeigt deutlich die im Grunde lose Verknüpfung beider Elemente, *die sich durch die ganze Arbeit Dunkmanns hinzieht* — bis hinaus zum Verhältnis von Religion und Offenbarung —: die logische und damit rationale Überbrückung der Kluft zwischen Geistesleben und Transzendenz.

[3] Erst wenn dies gezeigt ist, kommt auch der „Gottesbegriff" in der religiösen Erfahrung zu seiner vollen Geltung.

[4] Das muß unsere vorliegende Untersuchung gezeigt haben.

[5] Da wir nach dem obigen Gang der Untersuchung bei der Behandlung der Wahrheitsfrage schon den Gottesbegriff voraussetzen durften, so können wir ohne weiteres sagen: *höherer* Art. Aber nur vom Gottesgedanken aus kann dieses Urteil gefällt werden. Er — und er allein — repräsentiert für den religiösen Menschen die Überwelt (s. auch den folgenden Abschnitt).

[6] Dies ist bei Dunkmann der Fall; vgl. a. a. O. S. 76.

auch die Wirklichkeit nicht mehr etwas, was die Religion primär mit der Natur teilt.

Erst von der so gefaßten Wahrheit aus läßt sich dann auch das Notwendigkeitsproblem aufwerfen. Und da ergibt sich wiederum, daß das Rationale nicht mehr das Ausschlaggebende ist: Notwendigkeit ist nicht mehr auf „Denknotwendigkeit" beschränkt; diese kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Wenn die Eigenart gerade der religiösen Notwendigkeit, d. h. doch der Notwendigkeit, die aus der Selbständigkeit der Religion resultiert, ganz erfaßt werden soll, so muß — was wir noch einmal betonen wollen — mit dem engen Zusammenhang von Offenbarung und Religion Ernst gemacht werden. Ja: nicht nur ein besonders enger Zusammenhang besteht: im Grunde genommen ist es ein und dieselbe Größe, die als wahr erkannte „Religion" und die Offenbarung, nur das eine Mal von der subjektiven Seite aus betrachtet, das andere Mal unter dem objektiven Gesichtspunkt. Denn Religion ohne Offenbarung ist nicht nur ein Problem[1], sondern überhaupt nur Phantom, dem die Wahrheit mangelt (und demnach auch selbst die Notwendigkeit, wie sie Dunkmann faßt), weil es ihr ohne den Hinzutritt der Offenbarung nicht nur an einem „transsubjektiven", sondern an einem Objekt überhaupt gebricht[2].

Wird aber in und mit der Religion eine Offenbarung, genauer: überhaupt die Offenbarung, gesehen, weil eben Religion ohne Offenbarung nach ihrem eigenen Zeugnis nicht entstehen kann[3], wie Offenbarung ohne Religion wirkungslos wäre und damit aus unserer Betrachtung ausscheiden müßte, so ist die Notwendigkeit des religiösen Verhältnisses von selbst gegeben. Sie ist als aus der höchsten, letzten Wahrheit, eben aus der Gottheit, sich ergebend auch eine solche, die jenseits der Schranken des menschlichen Geisteslebens liegt. Wir dürfen hier die Worte des N. T. zitieren, die sicherlich nicht der Vorwurf der Magie trifft: οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἴδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν[4].

---

[1] Diese Religion hat übrigens — wie gezeigt — bei Dunkmann schon ein sehr ausgebildetes Gottesbewußtsein bei sich.

[2] Damit fällt sie noch hinter Ethik, Logik und Ästhetik zurück.

[3] Vgl. das im Abschnitt über diese Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins Gesagte.

[4] Ap.-Gesch. 4, 20. — Anmerkungsweise sei auch auf das hiehergehörige „ina kibit (und Synonyme) [il] N." verwiesen, das sich nicht selten in assyrischen Inschriften findet (vgl. auch K 1685, die Borsippa-Inschrift Nebukadnezars II., [zitiert nach Friedrich Delitzsch, Assyrische Lesestücke[5]], Kol. II, Z. 5 f.: ana epēšiša bēli rabû [geschr. rabi-ú] [il]Marduk ušatkani libba „ihn [den verfallenen Stufenturm von Borsippa] zu bauen, darauf richtete mein großer Herr Marduk mein Herz."): z. B. V R. 5, 63 f. (Babyl.-ass. Inschriften von Rawlison ediert): ina kibit[il] Ašur u Ištar adki umâniia ṣir ... „auf Befehl des Gottes Assur und der Ištar bot ich mein Heer auf gegen ...", Sanh. V, 63 f. (zitiert nach Fr. Delitzsch, a. a. O.): ina kibit[il] Ašur bêli rabi bêliia ana šiddi u pet kima tîb mehi šamri ana[amel] nakri azik „auf Befehl Assurs, des großen Bel, meines Herrn, stürmte ich an der Seite und von vorn wie das Heranrücken eines wütenden Wolkensturmes auf den Feind". Vgl. auch Z. 40 und 61 f., der von J. N. Straßmaier (Ztschr. f. Assyr. IV, S. 106 ff.) edierten, transskribierten und übersetzten Zylinderinschrift von Nabopalassar. Ein Synonym: ma'âru II, 1. (Prisma-Inschr. Tiglatpilesers I, Kol. IV, Z. 52: ... [il]Ašur, bêlu uma'iranima alîk ... „Assur beorderte mich, und ich ging ...". Höchst bezeichnend auch ebenda Kol. V, Z. 25 ff.: ... rima aršašuma ištu âliia Ašur dâlil ilâni rabûti ana dalâli ana napišti umašširšu mâtâti Nairi ... „(Zu dem gefangenen König) faßte ich Gnade und entließ ihn, um den großen Göttern Gehorsam zu erweisen nach den Nairiländern" (also jedenfalls sehr wider Tiglat-Pilesers „natürlichen" Willen!).

10. Der Gottesbegriff der Religion.

a) Gehört der Gottesbegriff notwendig zur Religion? Im Abschnitt über das Wesen der Religion stellten wir fest, daß das Gottesbewußtsein zur Religion hinzugehört. Daß in der religionspsychologischen Untersuchung freilich nicht bei ihm der Ausgang zu nehmen ist, muß beachtet werden. Hier handelt es sich jedoch nicht mehr um diese Frage selbst; es erhebt sich aber ein anderes Bedenken, das aus ihr hervorwächst und das wir ebenfalls schon (Buddhismus) streiften, das aber erst hier, wo alle in Betracht kommenden Momente zusammengefaßt werden können, fruchtbar weiter erwogen wird.

In den „Reden" Schleiermachers[1] findet sich der Satz: „Religion ... blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden ...". Um von vornherein das Verhältnis von „Gott" und „Unsterblichkeit" kurz zu erledigen, weise ich auf meine Auseinandersetzung mit J. Kaftan und E. Pfennigsdorf hin: jedenfalls liegt der Begriff der „Unsterblichkeit" in der Richtung des Lebensinteresses und gehört schon deshalb nicht konstituierend zum Religionsbegriff (zum Begriff des religiösen Grundaktes).

Wie steht es aber mit dem Gottesbegriff? Redet hier Schleiermacher in Hyperbeln? Das ist schon deshalb nicht wohl möglich, weil es ihm — bei allem poetischen Schwunge, der ohne Zweifel die „Reden" durchzieht, — viel zu ernst mit seinem Gegenstande ist. Sollen wir deshalb nun unsere Anschauungen revidieren und Religion in Beziehung statt zu einer irgendwie aufgefaßten Gottheit zum „Übersinnlichen"[2] oder mit Schleiermacher selbst zum „Universum", also zu einem Unpersönlichen, setzen? Diese Fassung würde deshalb diametral unserer Ansicht entgegenstehen, weil wir das religiöse Verhältnis als ein irgendwie persönliches auffassen, während hier die Grenze gegen den Pantheismus und damit den Panpsychismus verwischt wird, wie ja Schleiermacher schon zum Vorwurf gemacht wurde, daß sein Religionsbegriff pantheistisch sei[3].

Ob damit wirklich ein Tadel ausgesprochen werden kann, d. h. ob Schleiermacher trotz dem tief religiösen Moment doch nicht zur Vollendung der Religion, dem Verhältnis von Ich und Du, gelangt, das soll jetzt erörtert werden. Schon bei Feststellung des Wesens der Religion betonten wir, daß Schleiermachers Religionsbegriff ein wesentliches Moment fehlt; wir nannten es „Aktivität auf Gott hin". Ob man dafür etwa „Aktivität auf das Übersinnliche hin" oder „auf das Universum hin" einsetzen muß, ja überhaupt darf, das möchte ich verneinen. Nach meiner Überzeugung hängt das Fehlen dieser Aktivität aufs engste zusammen mit dem unpersönlichen Pantheismus, den in der Tat Schleiermacher in den „Reden" zum mindesten streift: es ist die psychologische Konsequenz davon. Mit einer unpersönlichen Macht kann ich nicht verkehren und erst recht nicht auf sie einwirken[4], Gebete

---

Eine Parallele dazu bietet die Eweer-Religion (J. Spieth, Die Religion der Eweer, S. 41. u. 18.): Die Weihe zum Priestertum. Interessant sind diese Beispiele auch deshalb, weil sie zeigen, wie der Befehl der Gottheit leicht zum psychischen und physischen Zwang wird.

Erwähnt sei noch die semitische Bezeichnung der Gottheit als des „Herrn" (vgl. auch das äthiopische 'egzi'abeher „Herr der Erde" = Gott).

[1] ed. O. Braun S. 15 (d. 1. Aufl.).

[2] z. B. Richard H. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, 1910, S. 3.

[3] Vgl. neuestens E. Schaeder, Theozentrische Theologie [2] I, S. 17.

[4] Das letztere kann ich deshalb nicht, weil sie über den Menschen hinausliegt.

und Opfer[1] müssen unterbleiben; sie läßt auch nicht um es grob auszudrücken — mit sich verhandeln[2]. Die Parallele dazu bietet auch der Buddhismus, wo tatsächlich Gebet und Opfer fehlen. Das alles berechtigt aber zu dem Schlusse, daß der angeführte Ausspruch Schleiermachers von seiner philosophischen[3] Stellung abhängig ist[4], die das christlich-religiöse Moment in ein eben philosophisch-religiöses alteriert hatte.

Wir wenden uns nunmehr der Religionsgeschichte zu. Da bietet sich uns zunächst der Buddhismus zur Besprechung dar. Bei der Bestimmung des Wesens der Religion bemerkten wir, daß man ihn eine philosophische Religion nennen kann. Dies gilt es nunmehr näher auszuführen.

Wenn wir die Vorgeschichte des Buddhismus, die religiös-philosophischen Bestrebungen vor Buddha, ins Auge fassen, so tritt uns ein charakteristisches Moment entgegen, das man in einem viel, z. B. von Hermann Oldenberg[5] zitierten Liede aus Rigveda[6] findet mit dem Kehrvers:

„Wer ist der Gott, daß wir ihm opfern mögen?"[7]

Oldenburg weist mit Recht gerade auf „dieses Wort" hin. Denn wenn auch sicher in ihm ein religiöses Moment[8] liegt, so widerspricht dieses Gottsuchen

[1] Auch in der Form der sittlichen Selbsthingabe, der Liebe, verliert das Opfer seinen Sinn.

[2] Als ein Beispiel für viele: 1 Sam. 26, 19.

[3] Dieses Moment betont auch Johannes Wendland (Die religiöse Entwicklung Schleiermachers). Schleiermachers oben angeführte Worte sollen doch den Zustand schildern, in dem er sich befand, als er „anfing das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt", als er den Bruch mit der Brüdergemeine vollzog und sich einem intensiven Philosophiestudium, besonders des Spinozistischen Systems, zuwendete (vgl. auch „Reden" [1], S. 54: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende ...". Wendland wird wohl recht behalten, wenn er a. a. O. S. 42 sagt: „Gewiß war sein religiöses Leben nicht ganz geschwunden. Aber sein religiöses Gefühl war stark zurückgetreten". Es war sozusagen latent vorhanden, weil ihm eben der feste Beziehungspunkt fehlte, ohne den es — um einen Ausdruck Euckens hier zu gebrauchen — nur eine „freischwebende Stimmung" blieb. So „blieb" ihm allerdings „Religion". — Auch M. Heinsius, Streit ..., S. 89., gibt zu, daß „sich in den Reden ... zwar keineswegs ein ausgesprochener Pantheismus, aber doch eine gewisse Hinneigung zu pantheistischen Vorstellungen findet". Wenn dann weiterhin gesagt wird, das Abhängigkeitsgefühl weise über alle Weltgegensätze hinaus, so tritt dabei für Schleiermacher das ins Pantheistische Hinüberspielende zurück gegenüber einem Moment, das die transzendente Wirklichkeit kraftvoll zusammenfaßt. Daß dieses Moment sich namentlich da geltend macht, wo Schleiermacher Verkündiger der Religion ist, zeigen sogar die Predigten in den in Betracht kommenden Zeiten (vgl. namentlich auch die Predigt „Vom rechten Gebet des Christen im Namen Jesu", Joh. 16, 23. aus seinen Kandidatenjahren).

[4] Das geht wenigstens indirekt auch aus der Fassung der 2. Aufl., wo Schleiermacher ohne Zweifel wieder mehr vom Christentum, d. h. einer Erscheinungsform der Religion, beeinflußt war („der Gott der kindlichen Zeit"), hervor. — Über den Buddhismus als Religion mit zum mindesten stark philosophischem Einschlag vgl. unten.

[5] Hermann Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde [3], S. 18 f.

[6] X, 121.

[7] Zu vergleichen ist auch, was Edv. Lehmann (Chantepie de la Saussaye [2], S. 48) sagt: „Das Leben (des Brahmanen) im Walde war ein philosophisch-meditierendes, dem man eine viel höhere Bedeutung als dem Opfer beilegte." (vgl. a. a. O. S. 62).

[8] Es ist das vielleicht sogar ein für die Religion (freilich schon in „höherem" Sinne) Konstituierendes: Religion ist nicht etwas Alltägliches, in das gemeine Leben Gehöriges.

doch der echten Religion, die die Götter, denen man opfern soll, nicht sucht, sondern hat[1]. Wenn sich so schon im ältesten Teile der Veden philosophische, zum mindesten nicht mehr rein religiöse Stimmung ausspricht, so geht dieser Prozeß der „Göttentfremdung" immer weiter[2]. Bedeutet auch die Vertiefung des philosophischen Denkens gerade durch die spekulative Ausbeutung der Begriffe „Ātman" und Brāhma scheinbar wieder ein Zurücklenken zu spezifisch religiösen Motiven, so ist doch zu sagen, daß in Wirklichkeit der religiöse Zersetzungsprozeß weitergeht, wie man aus Oldenbergs übersichtlicher Darstellung gut entnehmen kann[3]. Ohne hier ein abschließendes Urteil über den Pantheismus fällen zu wollen, darf doch behauptet werden, daß er zum mindesten dem religiösen Grundakt, wo Ich und Du einander gegenüberstehen, diametral entgegengesetzt ist. Daß gerade infolge der Aufnahme des Pantheismus in die Spekulation der Gottesglaube überhaupt schließlich aufgelöst wird, beweist das von Oldenberg[4] angeführte Redeturnier des „Brāhmana der hundert Pfade"[5]. Oldenberg hat wieder recht, wenn er hiezu sagt:[6] „Wenn im Buddhismus der großartige Versuch gemacht ist, ... einen Glauben zu schaffen ohne einen Gott, so ist die brahmanische Spekulation[7] hier vorangegangen". Nur ist meines Erachtens das Wort „Glauben" neben „Spekulation" mißverständlich. Was hier vorbereitet wurde, fand dann im Buddhismus seine charakteristische Ausprägung. Dem Buddha in den Mund gelegten Worte:

„Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube"[8]

steht das andere gegenüber:[9] „Der Menschheit, die sich im irdischen Treiben bewegt ..., wird dies Ding schwer zu erfassen sein[10], das Gesetz der Kausalität usw.". In der Tat: gehen wir, z. B. an Hand von Oldenbergs trefflicher Darstellung, die „Lehre" durch — Seite um Seite drängt sich das Gefühl auf, daß wir ein philosophisches System vor uns haben.

Wohl ist anzuerkennen, sowohl daß Buddha selbst von der Sehnsucht nach Erlösung auf den Weg der Erlangung der Buddhaschaft geführt wurde als auch daß in Lehre und Gemeinde dies ein Grundzug blieb; ferner wird vieles von den philosophischen Aufstellungen auf Rechnung der fort und fort sich entwickelnden Gemeindedogmatik zu setzen sein. Dem letzteren Gesichtspunkt ist aber doch hinzuzufügen, daß es zum mindesten auffallend ist, wenn außer diesen dürren dogmatischen Formeln[11] Buddha sonst fast keine Worte in den Mund gelegt werden: seine Predigt ist wesentlich Lehrvortrag. Und auch die Gleichnisse und Sprüche

[1] Vgl. früher Gesagtes.
[2] vgl. auch Edw. Lehmann, Der Buddhismus, S. 23 ff., bes. 39. 41.
[3] H. Oldenberg, a. a. O. S. 27 ff.
[4] a. a. O. S. 53 ff.
[5] Vgl. das charakteristische: „Wenn der Mensch den Atman erkennt: ‚das bin ich selbst' ...".
[6] a. a. O. S. 57.
[7] Von mir gesperrt.
[8] a. a. O. S. 396.
[9] a. a. O. S. 234 (die betr. Worte von mir gesperrt).
[10] Die ähnlich klingende Sentenz Jesu, Mark. 10, 24 b. lautet gerade an der entscheidenden Stelle anders — religiös, nicht philosophisch: εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, wobei nicht nur das Wort θεοῦ in Betracht zu ziehen ist, sondern der ganze Passus.
[11] Vgl. gerade auch die Predigt von Benares.

erscheinen nur mehr wie ein äußeres Anhängsel. Freilich bilden sie auch bei Jesus — um wieder diese naheliegende Parallele zu ziehen — nicht den Kern; aber sie wirken ganz anders, eben religiös, nicht dogmatisch, weil wahrhaft zu Herzen gehend[1]. Die Lehrweise Buddhas erinnert — aufs Ganze gesehen — mehr an die des Sokrates (bzw. Plato) als an die Redeweise[2] Jesu[3].

Dazu kommt ein Weiteres: der Begriff der Gemeinde. Aus was für Leuten setzt sie sich zusammen? Aus Mönchen. Damit ist wiederum ausgesprochen, daß der Buddhismus zum mindesten eine Aristokraten-, oder besser: Virtuosen-„Religion" ist. Die Nicht-Mönche sind die Draußenstehenden. Man könnte da freilich an die Mysterienfeiern, an den Manichäismus und gewiß auch an das Mönchsinstitut der katholischen Kirche erinnern. Auch zu den Mysterien-Gottesdiensten waren nur die Eingeweihten, die Mysten, zugelassen; allein beim Kult, z. B. in Eleusis handelt es sich um einen alten Stammeskult, der wohl hauptsächlich aus nationalen Gründen (am Anfang nur Athener zugelassen) gegen die Außenwelt abgeschlossen war. Die Mysterienkulte der ausgehenden Antike waren in der Stimmung eben dieser Epoche begründet: da wo allerlei Geheimnisvolles eine Rolle spielte, Astrologie und anderes Zauberwesen, da waren auch die orientalischen Kulte am Platze — als verschlossene Mysterien, geöffnet nur für diejenigen, die sie kannten, für die Wissenden.

Im Manichäismus findet sich vielleicht noch eine deutlichere Parallele zum Buddhismus. Auch hier haben wir — aufs Ganze gesehen — zwei Klassen: die electi und die auditores, vergleichbar den bhikkhu's den „wirklichen Mitgliedern"[4], und den upâsaka und upâsikâ, den „Verehrern" und „Verehrerinnen" Buddhas[5]. Allein es ist doch ein bedeutender Unterschied. Nach Oldenberg gab es keine „scharf gezogenen Grenzen zwischen den Laien, welche als Anhänger der Buddhagemeinde gelten durften, und denen, welche ihr ferne standen". Und auch zur Mönchs-, d. h. eigentlichen, Gemeinde selbst standen die Laien nur in einem losen Verhältnis[6]. Die auditores der Manichäer dagegen waren selbst eigentlich Anhänger Manis, nicht nur der Mani-Gemeinde. Sie tragen auch nicht die farblose Bezeichnung „Verehrer", sondern werden ehrend „Söhne der Erkenntnis" ge-

---

[1] Vgl. auch das Urteil H. Oldenbergs a. a. O. S. 213 f.

[2] Die Reden Jesu dürfen übrigens nicht aus dem Zusammenhang des ganzen Gebahrens Jesu, das sich wirklich als „Heilands"leben darstellt, genommen werden, während das bei Buddha unbedenklich geschehen kann.

[3] Neuerdings bestreitet Hermann Beckh aufs entschiedenste den philosophischen Charakter des Buddhismus. Vgl. z. B.: Buddhismus (Sammlg. Göschen) Bd. I S. 102 ff. Offenbar mit Anspielung auf das N.T.liche *μετανοεῖτε* wird Buddhas Bestreben bei seinen Unterredungen als *μετανόησις* bezeichnet. Das Wort stimmt: es ist in der Tat ein Umdenken; aber in der Sache deckt sich Buddhas Verfahren mit demjenigen Jesu doch nicht. Wenn diese *μετανόησις* auch eine Erkenntnis höherer Art bewirken sollte, so ist das eben doch eine Erkenntnis, abstrahiert von allen willensmäßig-persönlichen Momenten, d. h. dem Moment des Vertrauens, — und das ist das Entscheidende. Gewiß ist nicht zu verkennen, daß der indische — gerade auch religiöse — Boden sehr empfänglich für das rein Gedankliche ist; wo aber das zum Ausschlaggebenden gemacht wird, wird der religiöse Grundakt als solcher ausgeschaltet.

[4] H. Oldenberg, a. a. O. S. 397.

[5] a. a. O. S. 434.

[6] Vgl. auch die hieher gehörigen Bemerkungen Edv. Lehmanns a. a. O. S. 208 ff. Wenn er als Gegenstück dazu die Jainasekte hinstellt, so ist sehr bezeichnend, wie sie sich nach dem religiösen Bedürfnis dieser „Laien" modelte (Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye ² II, S. 67): sie ist gezwungen, den Kult des Jaina einzuführen.

nannt[1]. Auch waren sie unter strafferer Aufsicht: die einzige Strafe bestand wohl nicht darin, vor ihnen „den Almosentopf umzuwenden und die Gemeinschaft des Mahles ihnen zu versagen"[2], welche Maßregel im Buddhismus bezeichnenderweise wieder auch nur in bestimmten Fällen angewendet wurde[3]. Auch zu gottesdienstlichen Übungen (Fasten, eigentlichem Kultus) waren die auditores nicht nur zugelassen, sondern verpflichtet. Und wenn sie trotz alledem nach dem Urteil K. Keßlers[4] sich nicht viel von den übrigen Leuten unterschieden, so wird das nicht nur der heimlichen Ausbreitung des Manichäismus zugute gekommen sein, sondern gerade der Umstand, daß sie an vielen Orten nur heimlich „Söhne der Erkenntnis" sein konnten, wird mit ein Grund dazu gewesen sein, ein Grund, der beim Buddhismus wegfiel[5].

Auch der Vergleich mit dem Katholizismus, der sich unwillkürlich aufdrängt, ist bei näherem Zusehen nicht stichhaltig. Gewiß liegt in seinem Mönchswesen, das ja nicht genuin christlich ist[6], ein Zug ins Virtuosenhafte, der dem religiösen Grundakt fremd ist. Aber dieser Zug wird trotz seiner starken Ausprägung doch nicht zum alles Beherrschenden: die Mönchsgenossenschaft ist nicht identisch mit der Gemeinde schlechthin; auch die Laien nehmen ja am Gottesdienst teil, wenn auch nur als auditores[7], aber doch als Beter, d. h. solche, die des Kernes der Religion teilhaftig sind: sie sind katholische Christen.

Wir haben also in den buddhistischen Mönchen eine Schar Auserwählter, die als Virtuosen die Erlösung suchen. Aber wo und wodurch finden sie dieselbe? Etwa in einer jenseitigen Welt und mit Hilfe jenseitiger Kräfte? Nein. Gewiß geht letzlich ihr Sehnen nach dem Nirvâna *des Jenseits*. Aber das Nirvâna ist nichts — um es kurz auszudrücken — nur Jenseitiges. Sicherlich ist das ein Zeichen der Kraft, die dem Buddhismus innewohnt; aber gerade hier liegt der Punkt, wo der Buddhismus als Religion am leichtesten verwundbar ist. „Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgetan hat, der Weisheitsreiche, hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe des Nirvâna, die ewige Stätte"[8]. Hier kommt neben dem „hienieden" das zum Vorschein, was „hienieden" geschehen kann: „Lust und Begierde abtun usw.". Das bedeutet aber nichts anderes als eine Erlösung mit menschlichen Mitteln, eine Selbsterlösung[9]. Und so wird der

[1] K. Keßler in RE² IX (Art. Mani) S. 243.
[2] H. Oldenberg, a. a. O. S. 436.
[3] a. a. O. Anm. 1.
[4] K. Keßler, a. a. O. S. 240.
[5] Wir hören wenigstens in der ersten Zeit nichts von Verfolgungen.
[6] Wir können hier absehen von einer eventuellen Übertragung des buddhistischen Institutes, die nur durch zeitliche und lokale Zwischenglieder erfolgt sein wird.
[7] Schließlich läßt sich ja die Trennung innerhalb einer religiösen Gemeinschaft als Gemeinschaft gar nicht schroff durchführen.
[8] Zitiert nach H. Oldenberg, a. a. O. S. 307. Vgl. auch Edmund Hardy, Buddha (Sammlg. Göschen) S. 71 f., der freilich das Nirvâna vielleicht zu streng nihilistisch faßt (im Gegensatze zu Oldenberg u. a.). Man könnte dafür geltend machen, daß Buddha ja schon eine „andere Welt" hat („Wenn man einen Stab in die Höhe wirft, so fällt derselbe das eine Mal mit dem unteren, das andere Mal mit dem oberen Ende und wiederum ein anderes Mal flach auf den Boden. So gehen das eine Mal Wesen aus dieser Welt in die andere und ein anderes Mal aus der anderen in diese."), was offenbar Hardy bei seiner Argumentation im Auge hat. Aber dadurch, daß die andere (Götter-)Welt aus der Religion als Beziehungsglied ausgeschaltet wird, ist nicht gesagt: ein Drittes gibt es nicht. Die Frage, wie sich diese neue Welt gestaltet, habe ich oben auseinandergesetzt.
[9] Ich stimme hierin mit den Ausführungen C. Schaarschmidts, Die Religion,

Begriff der Erlösung seines religiösen Gewandes entkleidet oder, vielleicht besser gesagt, seines religiösen Inhaltes entleert; denn es wird wohl eines von den Gütern, die die Religion bietet, Leben, Seligkeit, Erlösung usw., gewonnen, nämlich die Erlösung — aber mit Umgehung des religiösen Grundaktes, der ein lebendiges Beziehungsverhältnis ist zu einem Etwas, das außer unserer Sphäre liegt. Ich vermag deshalb dem Buddhismus, bei aller Anerkennung religiöser Motive in ihm, den Charakter einer Religion nicht zuzusprechen; einige Religionstrümmer finden sich in diesem ethisch-philosophischen[1] System — mehr aber nicht[2].

S. 230 f., vollkommen überein; auch er lehnt aus diesem Grunde den Buddhismus als Religion ab. Nur klingt der Satz: „... hält man aber an derjenigen Definition der Religion, wie sie zu Anfang dieses Buches gegeben worden ist, fest, so gehört der Buddhismus offenbar gar nicht in das Gebiet der Religion ..." etwas diktatorisch für einen Geschichtsforscher. — Charakteristisch ist auch das von Edv. Lehmann (Der Buddhismus S. 160 f.) angeführte Gespräch Buddhas mit Dhotaka, namentlich die eine Antwort Buddhas: „Ich will dir den Frieden *erklären*, Dhotaka! Wenn ein Mensch dieser sichtbaren Welt, ohne die Gelehrsamkeit der Überlieferung diesen *verstanden* hat und verständig wandelt, der kann das Begehren hier auf Erden überwinden." Also auf Grund eines überwiegend intellektuellen Aktes (das steht nur im Gegensatz zur „überlieferten Gelehrsamkeit", nicht aber zum Denken als Grundlage überhaupt) vermag der Mensch durch seinen Wandel das Nirvâna zu erreichen. Dazu vgl. man ohne alle Voreingenommenheit Ev. Joh. 14, 27., wo in das religiöse Verhältnis trotz des stark reflektierenden Charakters des Evangeliums nicht der Umweg über das Denken eingeschoben oder gar das religiöse Verhältnis durch eine *Eigen*tat des Menschen ersetzt ist. — Wiederum ist es besonders Hermann Beckh, der das Prädikat des Atheismus für den Buddhismus nicht gelten lassen will. A. a. O. I, S. 123 f. bemerkt er zwar, daß Buddha da, wo in der Terminologie der indischen Systeme ein „ein solches höchstes Göttliches oder Geistiges bezeichnender Begriff" stehe „gewissermaßen den bloßen Gedankenstrich" setze; aber doch will er ein „höchstes Göttliches-Geistiges" im Buddhismus sehen — das „Schweigen". Gerade darin sei „eine gewisse Keuschheit" beschlossen. Wenn in solchen einzelnen Partien, wie wir gern anerkennen, religiöse Momente liegen, so muß doch auf der anderen Seite gesagt werden, daß diese Stufe nur mit höchster gedanklicher (meditierender) Anspannung erreicht werden kann, und daß die anderen, die diese Gedankenarbeit nicht leisten können, nicht zur vollen Seligkeit kommen. Wie ganz anders doch die Religion, wo sie uns frei von den Fesseln der Spekulation entgegentritt, z. B. in der Ausprägung, in der zwar betont wird, daß nur „Wenige auserwählt" sind, aber die dennoch aufs Nachdrücklichste verkündet, Gott wolle, „daß allen Menschen geholfen werde" — durch alle Prädestinationskämpfe hindurch!

[1] Wenn Edv. Lehmann (in Chantepie de la Saussaye[2] II, S. 69) von der „praktisch-religiösen Bewegung" des Buddhismus spricht und meint, Buddha habe „äußerst wenig" mit der Philosophie zu schaffen, so scheinen mir seine eigenen Ausführungen (a. a. O. S. 85 ff., bes. 88: „Akosmismus"; vgl. auch „Der Buddhismus" S. 115, wie auch auf den folgenden Seiten immer wieder Parallelen aus der Geschichte der Philosophie herangezogen werden) das Gegenteil zu beweisen. Wohl ist richtig, daß die praktische Abzweckung sehr stark vorhanden, ja die Hauptsache ist, um deretwillen die Lehre vorgetragen wird; damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese Bewegung praktisch-religiös — im ausschließlichen Sinne und im *Gegensatze* zur Philosophie — ist (vgl. als Analogie die kynische Schule bis zur Stoa, die auch Anweisungen für die Praxis geben wollte und — vielleicht in noch stärkerem Maße als der Buddhismus — religiöse Tendenzen verfolgte, aber trotzdem — und mit vollem Recht — zur Philosophie gerechnet wird). Ob nun der Buddhismus fragt: was ist das Leben? oder der Brahmanismus: was ist die Welt? (a. a. O. S. 127), so ist das für das vorliegende Problem irrelevant, da ja so der Buddhismus aus der Philosophie nicht herauskommt: statt „Welt"philosophie wird „Lebens"philosophie geboten, und zwar als *Grundlage* des Lebens. Von echtem religiösem Leben — wie vom „Leben" überhaupt — gilt das Goethe-Wort: „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen". — Das alles schließt freilich die „logische Struktur" des religiösen Bewußtseins nicht aus, wie nach dem Vorgange G. Wobbermins, Syst. Theol. I, S. 239 ff. und Ztschr. f. Theol. u. K. 1917, S. 338, in dieser Arbeit gezeigt wurde.

[2] Von etwas anderen Voraussetzungen aus kommt Friedrich Heiler (Die

Im Abschnitt über das Wesen der Religion sagte ich, „daß das religiöse Bewußtsein auf das Gottesbewußtsein hintendiert". Der Kern dazu liegt übrigens in Buddhas Gebaren selbst. Wenn schon die ältesten Texte ihn den „Erhabenen" nennen[1], so lag darin mindestens ein Hinweis auf eine Menschen[2] (und Götter) überragende Persönlichkeit[3]. Es kommt dazu, daß das ins Kultische[4] gehende Moment[5] nötig war, um der Gemeinde als religiöser überhaupt den Beziehungs- und Mittelpunkt zu wahren und sie nicht zu einer rein philosophischen[6] werden zu lassen (d. h. den Begriff der Persönlichkeit Buddhas „in eine leere Formel aufzulösen")[7].

Als zweites Moment kommt hinzu, daß die Existenz der „Götter" nie geleugnet wurde, sodaß das religiöse Bedürfnis jederzeit befriedigt, d. h. der Verkehr mit ihnen wieder aufgenommen werden konnte[8]. Freilich ist mit diesem Ereignis

buddhistische Versenkung, 1918) zu einem ähnlichen Ergebnis. Denn wenn er S. 37 sagt: „Dieses ‚Heilige' (hier folgt er einer Terminologie R. Ottos) ... (das Nirvāṇa) ist kein Numen ..., vor dem der Fromme anbetend auf die Knie sinkt, nein, es ist ein hehrer, wunderbarer Seelenzustand, den der Vollendete selbst erlangt, ja, den er aus eigener Kraft erzeugt", so ist damit deutlich genug ausgesprochen, daß dem Buddhismus das religiöse Grundmotiv fehlt: die Gnade Gottes, die sich ebenso im Vorstellungskreis des Fetischisten findet, der „anbetend" vor seinem Numen „auf die Knie sinkt", auch wenn er es selbst verfertigt hat (es handelt sich nicht um die Entstehung, sondern um das Wesen der Religion), wie in dem des Johannesevangelisten, ist hier ersetzt durch den antireligiösen Begriff der Selbsterlösung; religiöse Stimmung ist vorhanden, wohl in der raffiniertesten „Sublimierung, deren das Religiöse fähig ist"; aber das religiöse „Urphänomen" fehlt (vgl. S. 64); an die Stelle der Allwirksamkeit Gottes tritt eine „Psychotechnik", die nicht mehr ins religiöse Gebiet, sondern einfach in die praktische Philosophie gehört. — Über das Verhältnis der Mystik zum Buddhismus einerseits zum Christentum (wie zur Religion überhaupt) andererseits zu handeln, ist hier nicht der Ort. Aber ich glaube, die hinreißenden Worte Heilers S. 68, die von echter Religion zeugen, sind nur dann für den Christen im Kampf mit dem modernen europäischen Buddhaverehrer (zwecks Selbstbehauptung oder zwecks Überzeugung des Gegners) brauchbar, wenn die grandiose Irrationalität des religiösen Grundaktes auf das Gnadenmotiv basiert, besser, mit ihm in eins gesetzt wird. Konkret ausgedrückt: I. Kor. 1, 23 f. ist nur dann berechtigt, wenn Paulus an den Gott glaubt, vor dem die menschliche Weisheit — auch die buddhistisch sublimierte — zerbricht, weil sie seine Welt, das Erlösungsziel des Menschen, nicht in ihre Kategorien fassen kann. Das aber ist das Gnadenmotiv.

[1] Vgl. auch das „Todesevangelium" und das Wechselgespräch vor der Predigt von Benares: „(ich) der heilige höchste Buddha".

[2] Vgl. auch Edm. Hardy, a. a. O. S. 90 f.

[3] Die Begriffe „überragend" und „Persönlichkeit" weisen zusammen auf das Religiöse hin, keiner ohne den anderen (s. unten).

[4] Das Wort ist hier im weitesten Sinne gefaßt, nicht bloß im Sinne von: öffentlich!

[5] Die ersten Anfänge hierzu finden sich nach dem Urteil H. Oldenbergs (a. a. O. S. 427) schon in der ältesten Zeit des Buddhismus, „die Anfänge der an heilige Stätten und Reliquien Buddhas geknüpften Verehrung". Ja, diese — wenn man will: grobe — Form der Verehrung Buddhas in seinen Reliquien „begann ... gleich nach des Erhabenen Tode"!! (Edv. Lehmann, Der Buddhismus S. 223).

[6] Wenn auch mit irgendwie metaphysischen (s. Früheres!) Tendenzen.

[7] Zu beachten ist auch der Wortlaut der „Zufluchts"formel (worauf auch Edv. Lehmann [in Chantepie de la Saussaye II, S. 84] aufmerksam macht).

[8] Wenn dieses Gottesbewußtsein je im Volke erloschen, ja: nicht zu außerordentlicher Stärke angewachsen wäre, hätte der „Kirchenlehrer" Nāgārjuna (Edv. Lehmann, Der Buddhismus S. 227) nicht seine „Theologie" aufstellen können. Es kann dies m. E. nur die letzte Etappe einer Entwicklung sein, von der in der offiziellen „Bibel" des genuinen Buddhismus natürlich wenig zu merken sein darf (Mönche!).

die Position des Buddhismus überschritten. Deshalb will ich kein großes Gewicht auf die Introduktion der ältesten Legende, die nach Edw. Lehmann[1] ein höchst wertvolles buddhistisches Dokument ist, legen. Es wird hier gewissermaßen ein „Prolog im Himmel" eingeführt, wo auch die Götter aktiv, als Veranlassende, beteiligt sind.

Wenn wir rückschauend noch einmal den Buddhismus als Ganzes ins Auge fassen, so erkennen wir gerne an, daß starke religiöse Tendenzen in ihm vorhanden sind. Aber diese Tendenzen können prinzipiell nicht zum religiösen Grundakt führen. Es bleibt ein Manko, das nicht nur an Stelle des Gottesbewußtseins einen „Gedankenstrich" setzt, sondern im religiösen Grundakt als solchem Lücken darstellt, die in allen „anderen" Religionen geschlossen sind. *Wir können* daher bei unserer vorliegenden Frage *den Buddhismus beiseite lassen*[2].

Wie steht es aber da mit den „anderen" Religionen? Es stellt sich uns nämlich auch hier noch eine Schwierigkeit ein, eine Schwierigkeit, die die seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts kräftig betriebenen Untersuchungen der sogenannten mana-Vorstellung im Gefolge haben[3]. Es ist dies die weit verbreitete Vorstellung „einer Art von göttlichem Fluidum", das, an sich *unpersönlich*, Verbindungen, sowohl mit Menschen, als auch mit Gegenständen eingehen kann. Aber auch hier scheint mir das Moment, worauf es uns ankommt, gewahrt zu sein: eben in der Besitzergreifung von Menschen und Gegenständen seitens des mana[4]. Nur wäre hier vielleicht zu scheiden zwischen „Mensch" und „Gegenstand". Wird ein Mensch von dieser Macht ergriffen, so wird er zum Zauberer, weil die übermächtige Kraft in ihm *selbst* ist. Und das Verhältnis von Religion und Zauberei müßte dann erst festgelegt werden[5]. Wird aber ein Naturding Sitz dieses „Fluidums", so tritt es damit dem Menschen als *festumrissenes*, konkret-faßbares Einzelwesen entgegen[6]. Und dann, *erst dann* kann sich das religiöse Verhältnis anbahnen, nachdem sich das Göttliche als ein „Du" dem „Ich" des Naturmenschen gegenübergestellt, d. h. irgendwie als „Person" — für die Begriffe eines solchen Menschen geoffenbart hat.

Allein, auch neuestens wurde die These aufgestellt, daß das religiöse Erlebnis eines festumrissenen Gottesbegriffes nicht bedürfe. Dies tut Nathan Söderblom[7]. Wir müssen uns daher noch genauer mit seinen Argumenten, hier speziell mit der mana-Vorstellung, die seinen Hauptbeweis bildet[8], auseinandersetzen.

---

[1] Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye [2] II, S. 378; vgl. auch s. neueres Buch „Der Buddhismus" S. 61.

[2] Daß freilich das Manko im religiösen Grund*akt* und das Fehlen des Gottesbewußtseins zusammenhängt, wird sich aus unserer Untersuchung noch ergeben.

[3] Vgl. zum folgenden vorläufig C. Schaarschmidt, Die Religion S. 98ff. und die Darstellung bei Chantepie de la Saussaye I, S. 42f. 49.

[4] Diesen Eindruck gewinnt man auch bei der Lektüre von Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte [4], S. 24ff. (vgl. jedoch weiter unten in unserer Arbeit).

[5] Vgl. oben unseren Abschnitt darüber.

[6] Das ist schließlich auch bei der Inkorporation im Menschen der Fall, sofern er eben *den anderen* Menschen mit seiner Kraft gegenübertritt, sie nicht bloß für sich braucht, um „*seinen* Acker damit fruchtbar zu machen usw." (von mir gesperrt).

[7] Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsch von R. Stübe, 1916.

[8] Daß dem so ist, geht aus der Art, wie er den Buddhismus als Religion demonstriert, hervor (a. a. O. S. 211): „Das, was entscheidend dafür ist, wieweit

Zunächst ist ihm durchaus zuzustimmen, wenn er[1] die Behauptung Codringtons negiert, mana rühre „immer von einer Person her", wobei eben „Person = „menschliches Wesen" gesetzt wird. D. h. aber für uns: die Frage, ob „Animismus" oder bloßer „Animatismus das Ursprünglichere ist[2], ist für den zunächst vorliegenden Zweck irrelevant. Wichtiger ist die Frage, ob dieses Fluidum, das wir bisher immer an Konkretes gebunden dem Menschen gegenübertreten sahen, auch auf andere, im weitesten Umfange „unpersönliche", Weise mit dem Menschen in Verkehr tritt. Söderblom erwähnt[3] die von Marett berichtete Unterredung mit dem Häuptling einer Pygmäengruppe über das ondah[4]. Die Angaben dieses Primitiven sind nun allerdings so auffallend, daß man nicht umhin kann, zu gestehen, daß er mit einem Unpersönlichen tatsächlich „umgeht", d. h. daß es als solches in dem Leben des Betreffenden eine wichtige Rolle spielt. Man könnte aber auf der anderen Seite doch versucht sein, zu fragen, ob die Angaben des Häuptlings genau wiedergegeben sind — was ja gerade bei der Kategorie des „Unpersönlichen" äußerst schwierig ist —, oder, wenn dies doch der Fall ist[5], ob die Empfindung, die ein Primitiver beim Rauschen der Urwaldbäume hat, schon Religion ist und nicht vielmehr erst zu dieser hinführt[6].

Religion, sagten wir, sei ein Wechselverkehr. Dieser Wechselverkehr muß sich *irgendwie* manifestieren. Eine dieser Manifestationen ist das Opfer. Nun erwähnt Söderblom Opfer, die „nicht einem Geiste oder einer Gottheit dargebracht" werden[7]. Die meisten dieser Opfer jedoch — auch die bei Herstellung eines Fetischs — werden mehr oder weniger als Zauberriten, d. h. als solche Riten, durch die der Mensch „die ‚Macht' ohne Ehrfurcht und religiöse Furcht ... behandelt"[8], anzusehen sein. Einen Beitrag zu dieser Erklärung scheint mir Söder-

---

wirkliche Religiosität zu finden ist oder nicht, ist nicht die Ausgestaltung eines Gottesglaubens, sondern die wirkliche Empfindung des Göttlichen ... Es kann eine Gottesidee ohne die wesentlichen Merkmale echter Religion ... geben. Kein Wort der Sprache ist für die Religion so kennzeichnend wie tabu — heilig." Wir geben gerne zu, daß dies letztere irgendwie ein wesentlicher Bestandteil des Objektgehaltes der Religion ist (s. darüber weiter unten). Aber in dieser Form vorgetragen, ist das Urteil Söderbloms ebenso einseitig wie die These, die er zurückweist, daß nämlich die Gottesidee (d. h. das personifizierte Heilige) *das* Merkmal der Religion sei

[1] a. a. O. S. 35 ff.

[2] vgl. a. a. O. S. 11.

[3] a. a. O. S. 61.

[4] D. i. eben das „mana" in der Sprache dieses Stammes. — Der Einfachheit halber behalten wir den Ausdruck „mana", der „in der Religionswissenschaft Bürgerrecht erlangt hat" (Tiele-Söderblom, a. a. O. S. 24) bei, auch da, wo sich ein anderer Ausdruck findet.

[5] Damit hätten wir also die Tatsache vor uns, daß die Primitiven den Begriff des „Unpersönlichen" (wenn auch nicht in klarem Denken) besitzen, weshalb dann der Ausdehnung dieses Begriffes auf das religiöse Erleben prinzipiell nichts im Wege steht (wie dieser *Grundsatz* aber doch modifiziert werden muß, darüber s. oben). Allein, ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß dieses Beispiel — auch unter den Fällen, die Söderblom in seinem Buche zum Beweise seiner These beibringt — singulär dasteht und deshalb nicht in den Vordergrund geschoben werden darf. Und dann ist mir durchaus unwahrscheinlich, daß die Primitiven, die ja gerade auch von N. Söderblom (a. a. O. S. 11) mit den Kindern in Parallele gestellt werden, zu einer solchen Abstraktion fähig sind.

[6] a. a. O. S. 107 f.

[7] a. a. O. S. 38.

[8] Tiele-Söderblom, a. a. O. S. 27. Gewiß muß beachtet werden, daß „auf der primitiven Stufe Religion und Magie sich nicht trennen lassen"; dennoch kann soviel gesagt werden, daß in unserem Falle das Magische überwiegt.

blom selbst zu liefern[1]. Wenn nach den Ummatjera „die Menschen selbst in der Urzeit die Totemtiere" geschaffen haben, so geschah es eben durch „Zeremonien". Warum sollte das „Opfer"[2], das doch auch zu den Zeremonien gehört, auf einer Stufe, auf der Religion und Magie noch weithin ineinanderliegen und die deshalb überhaupt zu den Grenzgebieten zu rechnen ist, nicht auch zu überwiegend magischen[3] Manipulationen verwendet werden?

Was die sogenannten Bauopfer betrifft, so glaube ich, daß R. Kittel[4] recht hat, wenn er vermutet, daß sie „den Glauben an Erdgeister als Besitzer der Baustelle" voraussetzen[5].

Ein weiterer Einwand, der sich gegen die Position Söderbloms erhebt, ist folgender: In Kapitel 3 seines Buches[6] kommt er auf die mana(-tabu)-Vorstellung, die mit Ackerbau und Nahrung zusammenhängt, zu sprechen. Dabei bemerkt er, daß der Mensch, in dem er nach dem „Woher?" der lebenspendenden Wirkung der Nahrung frage, zu religiösen Gefühlen komme (Dank usw.). Dicht daneben findet sich nun bei ihm die Satzgruppe: „Was Seler[7] von der altmexikanischen Maisgöttin, Cinteotl, vermutet, gilt von Ceres, der Göttin der Saat, der ‚Reismutter'[8] und anderen Gottheiten, die Brei oder Brot personifizieren. Sie sind entstanden aus Tabu- und Mana-Riten, oder besser aus der unpersönlich gedachten Substanz, die der Nahrung und durch sie den Wesen Leben und Kraft gibt". Das Wichtigste scheint mir Söderblom hier gerade nicht gegeben zu haben, nämlich die Beantwortung der Frage: wieso kam es zu dieser Personifikation? Diese Frage entsteht aber nicht nur bei den Riten, die die Nahrung betreffen; sie ist vielmehr die entscheidende Grundfrage. Das aber hat Söderblom nicht genügend beachtet[9]. Wenn er einfach erklärt[10]: „Erst war infolge des innewohnenden ‚Mana' der Obstbaum oder das Korn selbst heilig und erheischte bestimmte Riten. Daraus entstanden dann Gottheiten der Vegetation oder des Samenkorns, wie die Reismutter ... Ursprünglich übte man die Riten

---

[1] Nathan Söderblom. a. a. O. S. 117.

[2] Unmißverständlich müßte man sagen: opferähnliche Handlung.

[3] Freilich könnte sich auch da wieder die Frage erheben: Spielt das Unpersönliche nicht doch eine Rolle im (primitiven) Leben: als Magie? Darauf ist m. E. zu antworten, daß der Zauberer, wenn er die Größen der Religion ohne „Ehrfurcht" betrachtet, er als der Besitzer der Macht von ihr (sei es vorläufig [Herstellung eines Fetischs], sei es dauernd) sich unabhängig fühlt und deshalb die Zeremonien allein ausführen kann.

[4] Rudolf Kittel, Geschichte des Volkes Israel I², S. 146.

[5] Das geht auch aus den Beispielen, die E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I, S. 384 ff., anführt, hervor. Selbst da, wo der Eindruck des „Neuen", „Erstmaligen", vorherrscht, das m. E. Westermarck zu sehr vom Beziehungsverhältnis zu den Ortsgeistern trennt, bietet sich die einfachste Erklärung, daß „die Errichtung eines neuen Gebäudes ein Übergriff auf das Gebiet des Ortsgeistes" ist, das diesem durch ein Opfer erst abgekauft werden muß (wobei übrigens der Begriff der religiösen „Ehrfurcht" unangetastet bleibt: das liegt schon im Opfercharakter der Handlung).

[6] (u. zw.) N. Söderblom, a. a. O. S. 64 f.

[7] Seler in den „Veröffentlichungen aus dem Kais. Museum für Völkerkunde VI, Berlin 1899, S. 108.

[8] In Indonesien.

[9] Damit soll das Verdienst, das sich Söderblom durch seine ausgebreiteten Kenntnisse um die Religionsgeschichte erworben hat, durchaus nicht herabgesetzt werden. Wir werden nachher noch darauf zurückkommen.

[10] N. Söderblom, a. a. O. S. 112.

nur wegen der Heiligkeit des Gegenstandes aus. Später entstand die Vorstellung einer Gottheit. Die Gottesvorstellung ist in diesem Falle aus der Ahnung von dem Übernatürlichen hervorgegangen", so ist das keine oder nur eine ungenügende Erklärung. Die einzig mögliche Erklärung aber des Tatbestandes kann nur die sein: Die (europäisch ausgedrückt) unpersönliche Macht kann dem einfachen Menschen nur in konkreten Dingen entgegentreten; erst recht muß sie das, wenn er mit ihr in irgendwelchen (negativen [tabu] oder positiven) Verkehr treten will. Das Erscheinen dieser Macht in konkreten Dingen[1] ist die Wurzel der Personifikation (im höheren und „eigentlichen" Sinne), nicht aber die „Ahnung von dem Übernatürlichen" (mana).

Das wird auch deutlich an der dem Nkisi[2] beigegebenen Holzfigur, „die den Gedanken an etwas Individuelles nahelegt", wie Söderblom selbst sagt. — Wir fragen wiederum: warum das? An sich könnte doch das mana, das in allen Gegenständen vorhanden ist, genügen. Warum konzentriert und differenziert es sich? Der Beweis, den Söderblom aus der Vorstellung führen will, daß das mana eines Fetischs, wenn er „mit Gewalt genommen" wird, zum Medizinmanne[3] zurückkehrt, trifft die Sache nicht, weil in diesem Falle das religiöse Verhältnis eben aufhört.

Ein weiteres Argument, das Söderblom ins Treffen führt, ist die wörtliche Bedeutung der verschiedenen Bezeichnungen des mana. In der Tat führt diese auch in keiner Weise auf irgend etwas Konkretes — oder sagen wir im Sinne des Primitiven besser — eindeutig Konkretes; es liegt stark in der Richtung des Abstrakten, wie man ja allerdings das Wort in den europäischen Sprachen etwa — wie Söderblom tut — mit „Macht" wiedergeben muß. Das aber ist an sich schon kein rein religiöser Ausdruck, sondern gibt nur wieder, wie religiöses Empfinden entstanden sein kann. Das wird auch deutlich, wenn wir den Sprachgebrauch näher ansehen[4]. Wenn der Grieche einen ihm außerordentlich vorkommenden Menschen mit θεῖος bezeichnet, so geht er ja damit ein religiöses Verhältnis zu ihm noch nicht ein. Wohl aber kann man sagen, daß die Religion an dem Eindruck des Außergewöhnlichen einen — vielleicht den — Anknüpfungspunkt hat, muß aber auf der anderen Seite hinzufügen, daß das nicht den religiösen Akt selbst bedeutet, der eben nicht mehr nur mit der bloßen Anerkennung eines unbestimmt Außergewöhnlichen identisch ist. Söderblom selbst gibt zu: „Offen-

---

[1] Man sagt vielleicht besser: ihre Erfaßbarkeit in diesen Dingen.

[2] S. darüber a. a. O. S. 77 ff. Vgl. auch das a. a. O. S. 103 von ihm Gesagte („meine Macht"). Daneben findet sich aber immer wieder die andere Betrachtungsweise Söderbloms, z. B. a. a. O. S. 111. — Wenn wir aber fragen: warum wird die „Macht" gerade in diesen konkreten Reliquien angebetet, so läßt sich nicht anders darauf antworten, als daß die Macht sich eben in diesen Reliquien oder dem Heiligen selbst zum Ausdruck gebracht, geoffenbart hat. Dann ist es aber mindestens einseitig, wenn Söderblom behauptet: „Man vergaß völlig die Beziehung auf die Menschen, die einstmals die Träger der Heiligkeit gewesen waren." Die Prüfung der Kommissionen oder die Wirkung der Macht allein hat ja gerade die Echtheit festzustellen, und diese Echtheit (sei sie nun wirklich oder eingebildet [das kommt für uns hier nicht in Betracht]) ist die conditio sine qua non der weiteren „göttlichen" (im Gegensatz zur „teuflischen") Wirkung.

[3] Auch hier könnte man fragen: warum zum Medizinmanne und nicht ins „All"?

[4] vgl. z. B. a. a. O. S. 99.

bar liegt darin keine religiöse Bedeutung[1], sondern ling[2] bezeichnet das Ungewöhnliche". Dann muß man aber auch die Konsequenz ziehen, wie ich sie angedeutet habe[3]. Der religiöse Mensch bleibt nicht bei der „Verwunderung"[4] stehen, sondern schreitet zur Verehrung fort[5].

Zur ganzen Frage des Verhältnisses von mana und Persönlichkeit vergleiche man die Ausführungen von K. Th. Preuß[6], die auf der anderen Seite vielleicht auch zu weit gehen, wenn mana als „eine späte Abstraktion" bezeichnet wird. Aber die prinzipiell richtige Einsicht ist doch vorhanden.

Nachdem wir dies festgestellt haben, daß nämlich mana und Persönlichkeits-(weiterhin Gottes-)Begriff einander nicht ausschließen, vergleiche[7] man damit den Satz Schleiermachers in den „Reden"[8]: „So war es Religion, wenn die Alten die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend, jede eigentümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines allgegenwärtigen Wesens[9] ansahen; ... es war Religion, wenn sie für jede hilfreiche Begebenheit, wobei die ewigen Gesetze der Welt sich im Zufälligen auf eine einleuchtende Art offenbarten[10], mit einem eigenen Beinamen begabten ... sie hatten eine Tat[10] des Universums aufgefaßt und bezeichneten so ihre Individualität[10] und ihren Charakter"[11].

Dieser Satz zeigt uns auch den Weg für die Bemerkungen über die verschiedene Ausgestaltung des Gottesbewußtseins, die wir unten noch anfügen wollen. Auch von da aus zeigt sich, daß die aprioristischen Konstruktionen und „Deduktionen" K. Dunkmanns, die wir schon im Abschnitt „Wahrheit und Offenbarung" an der Religionsgeschichte scheitern sahen, nicht stichhaltig sind: Offenbarung ist das, was die Religion, auch die „niedrigste", überhaupt erst möglich macht; und der Monotheismus ist nicht das Kriterium der Offenbarung.

b) Die Anfänge und die Ausgestaltung des Gottesbewußtseins. Es sei nunmehr gestattet, in kurzen Zügen einen Überblick über das Gottesbewußtsein zu geben, wie es sich nach der religiösen Erfahrung gestaltet.

---

[1] Von mir gesperrt.

[2] D. i. ein chinesisches Äquivalent für mana.

[3] Was das indische Brahman betrifft, ist zu bemerken, daß es sich hier schon um Spekulation handelt (vgl. a. a. O. S. 276: „Nur dort (in Indien) hat die ‚Macht' ihre ganzen Möglichkeiten entwickeln können." S. 277: „Hier befinden wir uns auf den Höhen der religiösen Spekulation ..."). Aber auch da finden sich die Linien zum Persönlichen hin.

[4] Man „verwundert" sich über dasjenige, was mana, θεῖον, nicht aber im technisch-religiösen Sinne „göttlich" ist.

[5] Erst dann kann man mana = „göttlich" setzen.

[6] K. Th. Preuß, Religionen der Naturvölker (im Archiv für Religionswiss. XIII, S. 430 ff.).

[7] Ich sage nicht: identifiziere; daß beides sich nicht in allen Teilen deckt, ist klar. Aber der Grundgedanke ist derselbe.

[8] Hrsg. von O. Braun, S. 56 ff.

[9] Von mir gesperrt. — C. Schaarschmidt, a. a. O., sagt: „... ihm (dem Fetischismus) liegt unzweifelhaft der Gedanke einer in der Welt allverbreiteten höheren Kraft, eben des Göttlichen, zugrunde ...".

[10] Von mir gesperrt. — Wer an dem Wort „Zufall" Anstoß nimmt, möge es sich durch den Ausdruck „ewige Gesetze" kompensiert denken.

[11] Daß das Aufgeben der Persönlichkeit Gottes in der modernen Religiosität die Brücke zur Aufhebung der Religion als solcher bildet, zeigt James H. Leuba, La Psychologie des Phénomènes Religieux, traduit par L. Cons, p. 370 ff. 394 f.

Hier ist nun allerdings der Ort, wo die Religion Beziehungen zum übrigen Geistesleben sucht. Um ein Mißverständnis zu vermeiden, sei aber auch jetzt darauf hingewiesen, daß es ein anderes ist um den religiösen Grundakt selbst, ein anderes um das, wo er seine (logische) Vollendung findet. Aber auch bei der Bestimmung des letzteren muß für die Methode beachtet werden, daß diese Verbindung mit dem Geistesleben nicht eine durchaus positive ist, weil wir zu gewärtigen haben, daß unter den Kultgestalten sich solche befinden, die in dieser Beziehung indifferent[1] sind[2]. Und da, wo die positiven Beziehungen sich finden, ist es Hauptaufgabe des Darstellers, jeweilig das religiöse Grundmotiv in seiner Reinheit aufzuzeigen.

Wir werden dabei gut tun, hier wiederum von Söderblom auszugehen. Nachdem wir oben seine einseitige mana-Theorie abgewiesen haben, ist es nunmehr geboten, sich mit den anderen Partien seines Buches: das Werden des Gottesglaubens, auseinanderzusetzen[3]. Nach ihm lassen sich zwei Arten von religiösen Gestalten unterscheiden. Einmal sind es die „Urheber", „Urväter", „Allväter" oder „Ursprungswesen"[4], erhabene Persönlichkeiten, die keine Opfer heischen und die man demgemäß auch nicht als Gottheiten bezeichnen dürfe[5]. Diesen steht schroff gegenüber „die Gottheit als Wille"[6], die aus dem Animismus hervorgegangen sei[7]: Dies sei besonders das Entstehungsgebiet des „einzig wirklichen Monotheismus", der Auffassung der Gottheit als „Einzelpersönlichkeit". Als instruktives Beispiel wählt Söderblom die israelitische Gottesvorstellung. —

Die entscheidende Frage wird meines Erachtens auch hier — wie bei der mana-Vorstellung — die sein, ob Söderblom nicht Engzusammengehöriges auseinanderreißt. Gewiß, er will das Werden des Gottesglaubens behandeln. Aber andererseits hat er doch die Absicht, tatsächliche Verhältnisse darzustellen, nicht aber Abstraktionen zu geben. Dann muß man aber sagen, daß in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der „Urhebertypus"[8]

[1] Vgl. die Beispiele, die M. Klamroth, Beitr. z. Verständn. der relig. Vorstellungen der Saramo (Ztschr. f. Kol.-Spr. I, S. 37ff. 118ff. 189ff.) beibringt. Höchst charakteristisch ist in dieser Beziehung das a. a. O. S. 118f. Mitgeteilte. Es bedeutet geradezu einen Hohn auf die auch bei den Saramo anerkannte Sittlichkeit, wenn ein Kinyamklela (Geist) ein ethisches Verbot benutzt, um seine Macht auszuüben, und wenn diesem absolut unethischen Wesen ehrfürchtig (Versöhnungs-) Opfer dargebracht werden.

[2] K. Dunkmann, Religionsphilosophie, S. 280, sagt, der Gottesgedanke bekomme vom Normbewußtsein aus Inhalt und Vorstellung. Und zwar stehe dieses Normbewußtsein „mit der ‚Welt' in unzertrennlichem Zusammenhang", und deshalb werde auch noch ein Verhältnis Gottes zur Welt statuiert. Diese richtige Einsicht ist aber dahin zu präzisieren, daß das Normbewußtsein als menschlich-endliches, konkretes sich vom Weltbewußtsein überhaupt nicht trennen läßt: gegenüber der Religion gehört es — wie wir gesehen haben — mit diesem zusammen. Daraus ergibt sich, daß die Folge dieser Zusammengehörigkeit nicht nur Aussage über das Verhältnis Gottes zur Welt außerhalb von unserem gesamten Geistesleben ist.

[3] Freilich können wir nicht umhin, uns je und dann mit seiner mana-These auch in dieser Untersuchung zu beschäftigen.

[4] N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Kap. 4 u. 6.

[5] Vgl. dazu auch die Aufsätze N. Söderbloms in Rel. u. Geistes-Kultur I, S. 315ff., bes. 319 (Die Allväter der Primitiven) und in Nordisk Tidskrift 1906 (Hemliga regler) (letzteres mir nicht zugänglich).

[6] Das Werden des Gottesglaubens, Kap. 8.

[7] a. a. O. S. 31f.

[8] Wenn ich im folgenden mir unberechtigt scheinende Momente der Konstruktion Söderbloms ablehne, so erstreckt sich diese Ablehnung nicht auf seine Kritik der „Ur-Monotheismus-Hypothese Langs und P. W. Schmidts. Ich darf dafür auf den Aufsatz G. Wobbermins, Die Frage nach den Anfängen der Religion in reli-

(ohne Opfer und Gebet, lediglich mit Gedächtniszeremonien[1]) eine Ausnahme darstellt.

Diese Ausnahmen wollen wir genauer ansehen. Der „Urhebertypus" tritt uns in zweifacher Weise entgegen: einmal in den sogenannten Mysterien der Primitiven und dann in der Anschauung des Volkes überhaupt. Die Mysterien scheinen hauptsächlich dem Gedächtnis eines Wesens gewidmet zu sein, dem man die Riten, die man ausübt, verdankt[2], so aber, daß dieses Wesen gegenüber den Riten in den Hintergrund tritt; praktisch ist es ausgeschaltet. Dabei mag dann tradiert werden, was als Sagenschatz des Stammes vorhanden ist. Verbunden sind damit Mimik, Musik und sonstige Bräuche[3]. Obwohl nun diese Lieder usw. als „heilig" gelten und obwohl dem Ganzen unzweifelhaft der Charakter des Nichtprofanen[4], Nichtalltäglichen anhaftet, darf man doch behaupten: Religion ist es nicht[5].

Das tritt noch deutlicher in dem zweiten, was hier zu beachten ist, hervor: in der Anschauung des Volkes, derer, die nicht eingeweiht sind. Außerhalb der „Mysterien" ist nun das Wesen des Urhebers überhaupt nicht bekannt. Deshalb konnte dann mit einer solchen Persönlichkeit nichts gemacht werden. Sie wurde vielleicht — in sehr charakteristischer Weise — als Popanz betrachtet und dadurch

---

gionspsychologischer Beleuchtung (Ztschr. f. angewandte Psychologie Bd. 9, S. 333 ff., bes. 361 ff.) verweisen. Mit Recht wird hier für die Abweisung der Thesen der beiden Ethnologen geltend gemacht, daß von einem „ethischen" Monotheismus nicht die Rede sein kann (wie sich freilich an Stammesvorschriften, die mit der Gottheit in Verbindung gebracht werden, irgendwie auch die höhere Ethik anschließt, werden wir in unserem Überblick kurz skizzieren), daß ein stark mythologischer Einschlag vorhanden ist, der zum Gefolge hat, daß der Monotheismus überhaupt nicht rein zu fassen ist, und daß auf der anderen Seite der christliche Einfluß unverkennbar ist. Am Schlusse seiner das große Material klar sichtenden Untersuchung kommt Wobbermin zu dem Ergebnis (a. a. O. S. 389): „Von eigentlichem Monotheismus kann keine Rede sein. Immerhin bleibt eine bemerkenswerte monotheistische Tendenz. Im übrigen besteht aber ein unlösbarer Zusammenhang mit ... polydämonistischen Motiven ..." —

Auch ich halte dafür, daß sich aus dem vorliegenden Tatbestand nicht mehr als eine „monotheistische Tendenz" herauslesen läßt. Diese darf aber nicht auf die high-gods beschränkt werden. Wie Wobbermin (a. a. O. S. 390) bemerkt, liegen ursprünglich Gottesglaube, Magie und Mythologie ineinander. Für unseren Zweck genügt die M. Müllersche Beschränkung auf (den „Henotheismus" in) Monotheismus und Polytheismus (Wobbermin hat den Gesamtkomplex der Religion im Auge). Und da verweise ich auf meine Behandlung des Gebets-Monotheismus als des eigentlichen Ur-Monotheismus. — Möglich ist nun, daß die Vorstellung eines solchen high-god daraus entsprungen ist, wenn sie nicht einer späteren Entwicklung des religiösen Bewußtseins zuzuschreiben ist. In beiden Fällen ist aber auch immer zu beachten, daß sie *an der Peripherie des religiösen Bewußtseins liegt* und ein Beispiel dafür bietet, daß auf einer gewissen Stufe der Gebets-Monotheismus nicht überschritten werden kann.

[1] Einen Vergleich mit dem christlichen Abendmahl, der nahe liegt, könnte man nur dann ziehen, wenn sich darin die Bedeutung dieses Mahles erschöpfte. Bei ihm tritt eben der Stifter nicht zurück hinter dem Ritus.

[2] N. Söderblom, a. a. O. S. 129.

[3] a. a. O. S. 147.

[4] Weist das, was Söderblom a. a. O. S. 129 berichtet (mbatjalkaljuma) auf Magie hin? Ich möchte die Frage nur aufwerfen.

[5] Ja, ich möchte die mir zutreffend scheinenden Bemerkungen Söderbloms a. a. O. S. 196, Anm. 17 dahin ergänzen, daß „heilige" Tänze usw. nicht deshalb sich von dem Profanen abheben, weil sie „fest wurden", sondern weil sie dadurch einer bestimmten Klasse, einem bestimmten Alter und Geschlechte zur Pflege und Tradition vorbehalten blieben. Das eigentlich Religiöse entwickelte sich erst aus diesem Stadium.

mit anderen Gestalten verwechselt[1]. Oder aber: Wesen und Name ist bekannt; dann lebt der „Urheber" nur in Sprichwörtern und kommt für die Religion, d. h. den religiösen Grundakt, überhaupt nicht mehr in Betracht[2].

Sei es also mit der Urheber-Hypothese, die eben einstweilen nur eine Hypothese ist, wie es will: soviel scheint mir sicher zu sein, daß sowohl die Tatsache, daß die Beschäftigung mit dem „Urheber" in den Bereich der „Mysterien" gezogen wird[3], als auch die Art und Weise, wie das „Ursprungswesen" im Volks(„Laien"-)-Bewußtsein reflektiert, darauf schließen läßt, daß die Urheberhypothese nicht direkt mit zur Erklärung des Gottesglaubens als eine der drei Hauptwurzeln angesehen werden darf. Auch die direkte Zurückführung des Deismus auf den Urheberglauben[4] ist sehr gewagt[5]. — Wie oben bemerkt, halte ich die Fälle, in denen der „Urhebertypus" sich mit wahrhaft religiösen Vorstellungen kreuzt, für die regulären[6] — und das ging aus unserer bisherigen Analyse schon (negativ) hervor[7] —, obwohl sie Söderblom als Ausnahmen bezeichnet. Ausnahmen sind sie vielleicht für den einzelnen Fall; aber aufs Ganze gesehen dürfen wir folgende Regel[8] aufstellen: Zugegeben, die Urhebertheorie ist an sich richtig, so verhält sie sich zur Religion doch durchaus negativ. Wo diese Vorstellung nämlich in die Sphäre der Religion aufgenommen würde[9], da wurde sie, wenn nicht umgebildet, so doch überwuchert von rein religiösen Motiven, die sich diese Idee dienstbar machten[10]. Diesen Prozeß werden wir weiter unten noch kurz skizzieren. Wenn aber der „Urhebertypus" noch rein bewahrt wird, und in Sprichwörter übergeht, so beweist das, daß er von sich aus nicht die Kraft hat, zur Religion zu führen.

Damit aber fällt der Satz[11]: „Aus diesen drei Vorstellungsreihen[12] (dem Urheberglauben, der mana-Idee und dem Animismus) sind in der weiteren Entwicklung der Religion die Götter durch komplizierte und wohl in der Regel unentwirrbare Prozesse hervorgegangen, die hinter der klar individualistischen Gottesvorstellung[13] liegen". Insbesondere ist auch die strenge lokale

---

[1] a. a. O. S. 119 f.

[2] Auch hier stimme ich mit G. Wobbermin (a. a. O. S. 382 f.) überein: „Er (der high-god) steht ... über den anderen Totem-Göttern, aber doch nur in sozusagen abstrakt-formaler Weise. Die praktisch beherrschende Grundbetrachtung ist hier polytheistisch ...". Gewiß ist hinzunehmen, daß man sich vorsichtig etwa so ausdrücken muß, „daß dem high-god in praktischer Beziehung nur geringe Bedeutung zukommt". Aber dieser Tatbestand muß dann wieder dahin interpretiert werden, daß dieses höchste Wesen dem Glauben in unnahbarer Ferne und damit religiös peripherisch bleibt.

[3] Daß er zum institutor der „Mysterien" gemacht wird.

[4] N. Söderblom, a. a. O. S. 291.

[5] trotz Kap. 9 a. a. O.

[6] vgl. z. B. a. a. O. S. 138 f. (dazu J. Spieth, Die Religion der Eweer S. 18 u. a.), 142, 144 u. a. Ob Gebet und Opfer zusammen auftritt oder das Gebet allein, verschlägt nichts.

[7] Das Gegenteil ist die Ausnahme.

[8] Freilich sofern läßt sich im geschichtlichen Leben nur ungenau von „Regeln" sprechen.

[9] Profaner Tanz — heiliger Tanz (s. oben).

[10] vgl. z. B. a. a. O. S. 144.

[11] a. a. O. S. 191.

[12] von mir gesperrt.

[13] D. h.: dem Monotheismus; s. dazu die Besprechung von Wobbermins Aufsatz oben S. 101, Anm. 8 und Anm. 2 dieser S.

Begrenzung der drei Vorstellungsreihen[1]: „Dürfen wir ... hinzufügen, daß das animistische, d. h. die Auffassung Gottes als Wille, für die dritte große Zivilisation unserer Erde, für unsere in den vorderasiatischen Kulturen wurzelnde abendländische Kultur ebenso charakteristisch ist, wie Gott als Urheber für die ostasiatische ...?" abzulehnen.[2] Dadurch kommt Söderblom in die Gefahr, dem Text Gewalt anzutun und die Quellenscheidung darnach vorzunehmen[3].

Gewiß kann man erkennen, daß der Vormosaische Gottesbegriff ein anderer war als der der mosaischen und nachmosaischen Periode. Wieviel zwangloser aber geht z. B. Gunkel[4] vor! Er läßt die Tatsachen einfach auf sich und uns wirken und gibt sich so dem unmittelbaren Eindruck hin. Lokalnumina, persönliche Schutzgeister usw. treten uns aus den farbenprächtigen Schilderungen des ersten Buches der Bibel entgegen. Jedenfalls läßt sich da mit der Urheberhypothese nicht viel oder gar nichts anfangen, und der an R. Kittel sich anlehnende Satz[5]: „‚Der still herrschende und ruhende Schöpfergott der Väter', der später zu ‚dem wirkenden Jahwe' wurde, verrät mehr Ähnlichkeit mit dem Typ, den wir Urheber genannt haben, als mit den Naturgöttern aller Zeiten" ist ganz einseitig, und das dictum Kittels selbst[6] ist mir unbegreiflich, da er einige Zeilen vorher von dem „übergewaltigen El schaddaj" redet, die Frage, ob der semitische Glücksgott Gad mit dem israelitischen Stammnamen Ebed-Gad zusammenhänge, offen läßt, jedenfalls nicht mit Nein beantwortet[7], und in der etymologischen Ableitung des Wortes ʾĒl denjenigen, die das Wort mit ʾul = ʾlh „stark sein" zusammenbringen, folgt[8]. In Rechnung zu stellen ist auch Gen. 31, 42. 54: (paḥad Iiṣḥāḳ) und 15, 12 ff. (die sehr ins „Naturhafte" gehende Bundesschließung Elohims mit Abraham[9]) Textfakta, die nicht einfach zu ignorieren sind und die eher auf die wirklichen Vorstellungen hinweisen[10], als auf die sehr unsichere Urheber- (oder Schöpfer-)Idee. — Diese etwa mit dem ʾĒl ʿeliōn des Melchisedek beweisen zu wollen, scheint mir sehr problematisch. Selbst wenn man mit Kittel[11] an dem hohen Alter von Gen. 14

---

[1] a. a. O. S. 318. 320.

[2] Ein Beispiel dafür ist es auch, wie Söderblom mit dem dreiteiligen Schema an die Analyse der Genesis herantritt (a. a. O. S. 297 ff.) — er nennt sein ganzes Verfahren selbst „Konstruktion" —, wenn er Gen. 18, 1.—15. angeblich auch nach Gunkel für Nachbildung einer „indogermanischen Erzählung" erklärt (a. a. O. S. 306). — Hermann Gunkel, Genesis [3], S. 200, spricht nur die Vermutung aus, daß die Sage vorjahwistisch sei, ihre *Parallele* freilich in einer griechischen Erzählung habe; beide aber gingen auf eine „alte orientalische Vorlage" zurück. — Warum sollte auch dieses Idyll ausschließlich indogermanisch sein? Es ist weder ausschließlich indogermanisch noch ausschließlich semitisch, sondern allgemein naiv-religiös.

[3] Freilich zieht er nicht diese Konsequenz, wie es B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien I, tut — von seiner Polytheismustheorie aus.

[4] H. Gunkel, a. a. O. S. LVII.

[5] R. Söderblom, a. a. O. S. 307.

[6] Rudolf Kittel, Geschichte des Volkes Israel I [2], S. 557.

[7] a. a. O. S. 420.

[8] Auch bei ēl = numen kommt man nicht zu einem Ursprungswesen.

[9] Leider will Gunkel diese Szene als etwas dem gewöhnlichen vormosaischen Gottesbegriff Heterogenes ansehen (a. a. O. Z. St.).

[10] Es ist doch zum mindesten auffallend, daß paḥad als Gottesbezeichnung im übrigen A. T. nicht vorkommt. — Vgl. H. Gunkel, a. a. O. z. St., der Ps. 91, 5. als Analogie bringt, jedoch mit Vorbehalt. Jedenfalls geht aus seinen Ausführungen hervor, daß der Passus *im Gesamtrahmen der Genesis* nicht vereinzelt steht. S. auch die Bemerkung Eduard Königs, Geschichte der alttestamentlichen Religion [2], S. 181.

[11] R. Kittel, a. a. O. S. 425 ff. S. auch R. Söderblom, a. a. O. S. 303.

festhält, kann man in dieser Gottesgestalt doch nicht ursprünglich den Urheber (in seiner strengen Scheidung vom Naturgott) sehen. Nach Johannes Hehn[1] ist Anu mit ʾĒl ʿeliōn gleichzusetzen. Nun stellt dieser einsichtige Gelehrte Anu als den personifizierten Himmel mit der Erde zu einem Götterpaare zusammen[2] und findet in ihm gerade durch seine astrologisch irgendwie zu bestimmende Beschaffenheit „ein uraltes Moment der semitischen Gottesvorstellung überhaupt beschlossen". Damit aber fällt eine Hauptstütze für die These Söderbloms, der Gott der Väter sei in der Hauptsache „der ruhende Schöpfergott".

Und auch die übrigen Stellen, die etwa noch herangezogen werden können, erweisen sich als nicht stichhaltig. Z. B. Gen. 24, 3. 7; ich finde hier nicht die Spur von einem fern im Himmel wohnenden Urheber, der sich um die Menschen nicht kümmert. Dieses Wesen ist vielmehr aufs eifrigste um sie bemüht: es schwört ihnen seinen Segen zu; und wiederum ist es ihnen das numen tremens, bei dem sie schwören. Ich weiß nicht, ob Söderblom von seinem Bäjämi etwas Ähnliches berichten kann; es müßte denn sein, daß der „Urheber" bei den Australiern oder den afrikanischen Stämmen — wie wir gesehen haben — sich in eine wirkliche Gottheit verwandelt und seinen Charakter als solcher Typus überhaupt aufgibt. Jedenfalls haben wir Gen. 24 einen Gott, der nicht ohne sehr starken „Willen" ist, sodaß man den „ruhenden" Urheber nicht in ihm wiederfindet[3].

Da wir die mana-Frage oben schon erledigt haben, können wir auf früheres zurückverweisend ruhig behaupten, daß das Fazit Söderbloms über seine Untersuchung von Gen. 2—4[4] — auch was das mana betrifft — nicht den Tatsachen entspricht. Es ist nur noch folgendes ins Auge zu fassen:

Bei der Behandlung des Begriffes ʾĒl šaddai scheint mir Söderblom[5] zu leicht über die Sache hinwegzugehen und vorschnell diese Gestalt in sein dreiteiliges Schema unterzubringen. J. Hehn[6], der zwar auch für die Übersetzung „Herr" eintritt, zieht aus diesem Wortsinne auch die richtige Konsequenz[7]. Den meines Wissens letzten Erklärungsversuch bietet Ludwig Venetianer[8]. Durch Vergleichung der Stelle Ex. 6. 3. mit dem in der babylonisch-assyrischen Religion vielfach zu beobachtenden Vorgange, daß verschiedene Götter zu Erscheinungsformen eines bestimmten Gottes werden, wird der Verfasser dazu geführt, den Namen

---

[1] Johannes Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 202.

[2] a. a. O. S. 19.

[3] Bei ʾĒl ʿŌlām bleiben nur zwei Auskünfte: entweder man faßt die Stelle Gen. 21, 33. als Zeugnis dafür, daß Abraham schon die Gottesvorstellung des prophetischen Monotheismus besaß (so ungefähr E. König, a. a. O. S. 176. An anderer Stelle freilich sagt er von der Gottesanschauung [„Götterzahl"] der Patriarchen „Monolatrie" aus.) und übersetzt mit Luther: „... des Herrn, des ewigen Gottes". oder aber man sieht in dieser Gestalt das numen von Beer-Seba. Ob dahinter ein Gott „der Urzeit", wie N. Söderblom a. a. O. S. 302 übersetzt, — in diesem prägnanten Sinne — steckt, scheint mir zweifelhaft. Jedenfalls gibt der Zusammenhang die Bedeutung des Lokalnumens an die Hand: warum rief Abraham gerade hier den ʾĒl ʿōlām an?

[4] N. Söderblom, a. a. O. S. 318.

[5] a. a. O. S. 303.

[6] J. Hehns, a. a. O. S. 265 ff.

[7] E. König, a. a. O., mißversteht hier Hehn völlig; vgl. Hehns für die ganze in Betracht kommende Frage charakteristischen Satz: „Es ... bezeichnet Gott als den Höchsten, den Herrn der Seinen."

[8] Ludwig Venetianer, Ēl Šaddaj (Ztschr. f. Assyr. 30, S. 230 ff.).

des Gottes Nergal, der ihn als Todes- und Kriegsgott und als Verderber[1] kennzeichnet, ilu šadi-i', mit unserem ʾĒl šaddaj zusammenzustellen. Mag manches nun in den weiteren Ausführungen (über den Zusammenhang Abrahams mit Kutha, dem Hauptkultorte Nergals) als gewagt zu bezeichnen sein: darin hat Venetianer zweifellos recht, daß diese frappante babylonische Parallele einen Weg zum Verständnis des Wesens ʾĒl šaddaj-s bahnt. Ich kann hier seinen Darlegungen[2] in der Hauptsache (abgesehen von Einzelheiten[3]) zustimmen. Insbesondere scheint mir an der Bemerkung, „daß Moses das gute, wohltätige Prinzip hervorgehoben hat", sehr viel Richtiges zu sein: Jahweh erscheint nur in der Manifestation des ʾĒl šaddaj der Väter.

Und auch die pluralische Konstruktion von ʾElōhīm in Gen. 1, 26. scheint mir nicht das zu beweisen, was Söderblom bewiesen haben will[4]. Zunächst ist mit Gunkel[5] darauf hinzuweisen, daß diese Stelle durch die Rede in der ersten Person von den übrigen Stellen, die ʾElōhīm = Gott der Patriarchen oder Israels[6] mit dem Plural verbinden, sich unterscheidet. Wenn man dies beachtet, so wird allerdings hier die polytheistische[7] These die wahrscheinlichste sein. Freilich wird das nicht nur nicht mehr der Meinung des priesterlichen Schriftstellers adäquaten Ausdruck geben, sondern der Prozeß der Mono- oder wenigstens kräftigen Henotheisierung auch dieses Mythus wird sich schon von der Zeit an bemerkbar machen, wo diese Erzählung mit dem kräftig gewordenen Jahweh-Bewußtsein Israels zusammentraf[8]. Wenn das festgestellt ist, können wir diese Betrachtungsweise ruhig auf die anderen Stellen, z. B. Gen. 20, 13., ja auf die Pluralform des Wortes ʾElōhīm selbst ausdehnen[9]. Gerade der Plural zeigt, daß ʾElōhīm nicht die direkte Zusammenfassung der (unpersönlichen) „Mächte" ist, sondern die der einzelnen persönlichen Götter (und auf diesem Wege bedeutet es allerdings auch eine Verstärkung der Macht)[10].

Aus alledem ergibt sich aber mit großer Deutlichkeit, daß von den drei Wurzeln des Gottesglaubens, die Söderblom angibt, der sogenannte Urhebertypus ausscheidet und nur die beiden anderen — allerdings sehr modifiziert — zurückbleiben: Der Begriff des mana und die Fassung dieses Heiligen, dieser

---

[1] Offenbar weise das Wort di'u auf eine solche Bedeutung hin.

[2] a. a. O. S. 239 ff.

[3] Z. B. zu Gen. 17, 1.: wenn ʾĒl šaddaj zu Abraham sagt: hitḥallēḵ lᵉp̄ānaj, so ist das nicht dasselbe, wie wenn Nergal (ilu šadi) ilu ālik pāni genannt wird, sondern das Umgekehrte (übrigens kommt hitḥallēḵ lip̄ᶜnēj ... auch bei anderen Gottesnamen vor, so Gen. 24, 40. bei Jahweh).

[4] N. Söderblom, a. a. O. S. 300.

[5] H. Gunkel, a. a. O. S. 111.

[6] Jos. 24, 19.

[7] Man müßte sich die Situation dann so vorstellen, daß vielleicht der oberste Gott die bᵉnēj-ʾēlōhīm anredet.

[8] E. König, der übrigens a. a. O. S. 174. Anm. 3., Gunkel gänzlich mißversteht, sucht in seiner „Syntax der hebräischen Sprache" § 207 (S. 99 f.) den Monotheismus des Ausdruckes „na ʿaseh usw." durch eine sehr gekünstelte („psychologische") Erklärung zu retten („Reziprozitätsplural für ‚ich'"). Die Stellen, die er zum Beweise dafür anzieht, beweisen nichts, da in diesen die Gottheit im Selbstgespräch gerade im Singular sich anredet.

[9] Denn darin hat E. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 173, sicher recht, wenn er sagt: „... zum Teil ist jene pluralische Konstruktion von elōhīm auch nur durch dessen Pluralform veranlaßt."

[10] So läßt sich auch wohl die Tatsache erklären, daß in den Tell-El-Amarna-Briefen der König von Ägypten ilᵖˡ-ja „meine Götter" angeredet wird, weil ja schon ein Pantheon ausgebildet war.

„göttlichen" Sphäre, in ein irgendwie zu verstehendes concretum, das als „Wille und Einzelpersönlichkeit" dem Menschen entgegentritt. Mana ohne Einzelpersönlichkeit ist der Objektgehalt einer metaphysischen Weltanschauung, der Metaphysik als Wissenschaft, d. h. der Erklärung eines mit rein innerweltlichen Mitteln nicht zu erklärenden Etwas. Einzelpersönlichkeit ohne mana-Bezogenheit regt für sich noch nicht dazu an, ein religiöses Verhältnis zu ihr einzugehen; das Verhältnis zu ihr ließe sich durch die Ethik beschreiben und (positiv oder negativ) beurteilen. Als Zusammenfassung möchte ich hier den Satz Hermann Useners[1] anführen: „Ich denke, es gibt eine Quelle, die ursprünglicher ist als beide Vorstellungen, als Götter und Seelen: das ist der im Menschen lebendige Geist, der die wichtigste Tatsache seines Bewußtseins, die Beseeltheit, auf das Unbekannte anwendet und überträgt".

Damit aber sind die „Augenblicksgötter"[2] da. Mit gutem Recht kann man das als die tiefste Stufe der religiösen Begriffsbildung bezeichnen. Gerade in der Erscheinung des jedesmaligen confingere spiegelt sich die strengste Individualisierung wieder. Andererseits liegt in der Tatsache der alljährlichen Erneuerung des „Idoles" die Tendenz zum Bleibenden und damit zu den „Sondergöttern"[3] hin. Freilich — das geht aus der Natur der Sache hervor — tragen diese Gestalten oder Individualisationen noch „durchsichtige" Namen. Wenn man will, kann man solchen Göttern das Prädikat der „Persönlichkeit" aberkennen und sagen, daß die Ausgestaltung zur „vollen Persönlichkeit" erst dann eintritt, wenn die ursprüngliche Bedeutung dieses Namens verblaßt[4]. Dies ist aber bei der menschlichen Namengebung immer so. Wenn z. B. in Israel die Eltern ihrem Kinde etwa den Namen Ješâjâhû geben, so liegt darin sicher die Absicht, den Träger dieses Namens als Personifikation der Hilfe Jahwehs zu bezeichnen. Oder nehmen wir den Namen David. Ursprünglich haftete ihm ohne Zweifel eine „durchsichtige" Bedeutung an; wenn dagegen heute ein Jude seinen Sohn so nennt, so geschieht es nicht um des ursprünglichen Wortsinnes willen, sondern aus anderen Gründen (Bezugnahme auf den König David usw.). Es läßt sich also auch hier konstatieren, daß die Eigennamen ursprünglich dem Wortsinn nach das wiedergaben, was in ihnen zum Ausdruck kommen sollte: die Person trat allerdings dieser Sache gegenüber etwas zurück — so aber, daß sie doch Träger blieb; in ihr gerade sah man ja die Sache konzentriert!

Von all diesen Erwägungen aus läßt sich die Entstehung des Gottesgedankens dahin präzisieren: Irgend ein außergewöhnliches Ereignis wird mit einem „durchsichtigen" Namen bezeichnet und so wenigstens für die Dauer des religiösen Verhältnisses im Bewußtsein[5] festgehalten, d. h. individualisiert[6]: man weiß genau, mit welcher Gottheit man es beim erst-, zweit- und drittmaligen Pflügen usw.

---

[1] Hermann Usener, Götternamen, S. 254.
[2] a. a. O. S. 280.
[3] a. a. O. S. 75.
[4] a. a. O. S. 312.
[5] Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß dieser Prozeß entweder unterstützt wird durch fest umrissene Gegenstände (s. oben), die vielleicht eine merkwürdige Gestalt haben und sich dadurch von der Umgebung abheben, oder selbst zur „Bildung" von konkreten Gegenständen führt (vgl. H. Usener, a. a. O. S. 280 f.) zum Zweck der Deutlichkeit der Individualität, zur besseren Erfassung der heiligen Sphäre.
[6] Z. B. H. Usener, a. a. O. S. 76.

zu tun hat. Sofort jedoch, wie der Name diesem Ungewöhnlichen appliziert ist, wird der Name selbst nicht mehr — was er doch ursprünglich ist — nur als Vertreter der Individualisation angesehen, sondern als Repräsentant und Besitzer des Heiligen, Übersinnlichen selbst. Dann ist er nicht mehr lediglich Hilfsmittel zum Verkehr überhaupt, sondern Ausdrucksmittel dafür, daß der religiöse Wechselverkehr nicht in „unserer Welt" befangen bleibt.

Zu beachten ist aber, daß der „Name" nie seine ursprüngliche Stellung dabei einbüßt, sondern daß immer beide gekennzeichnete Momente mehr oder weniger vorhanden sind. — Das scheint mir die dem Gottesgedanken allein gerechtwerdende Modifikation[1] der Söderblomschen Theorie von dem mana-Begriffe und dem Begriffe der Gottheit als „des Willens und der Einzelpersönlichkeit" zu sein. Beides läßt sich eben nicht trennen — weder der Polynesier[2] kann für sein Verhältnis zur mana-Sphäre einer energischen Zusammenfassung dieses Kraftstoffes in irgendeiner „Einzelpersönlichkeit" (d. h. zunächst überhaupt Einzelwesen)[3] entbehren, noch der Israelite[2] sich seinen Jahweh ohne tabu-Riten denken[4] —; ja, genau besehen, geht beides ineinander über, sodaß auch die rein theoretische Scheidung unberechtigt ist.

Noch ein zweites Moment muß für den ursprünglichen Gottesbegriff hinzugenommen werden. Ich habe damit dasselbe im Auge, was F. Max Müller[5] als „die ursprünglichste Form des religiösen Bewußtseins unter den Vedischen Indern" angesehen wissen will, nämlich den „Henotheismus". P. D. Chantepie de la Saussaye[6] weist mit Recht darauf hin, daß „die Frömmigkeit überall ... das Objekt, das sie verehrt, über alles erhebt ...". Falsch dagegen scheint mir die Konsequenz, die er daraus zieht, nämlich „das Wort Henotheismus ganz zu beseitigen". Denn — richtig aufgefaßt — dient es nicht zur Klassifikation einer religiösen Erscheinung neben anderen (Polytheismus, Monotheismus)[7], sondern zur näheren Bezeichnung des dem menschlichen Ich gegenüberstehenden Du im religiösen Grundakt. Dieser Henotheismus ist demnach der Oberbegriff, sowohl zum Monotheismus als auch zum Polytheismus. In dem Augenblicke nämlich, wo der Fromme mit „seinem" Gotte verkehrt[8], denkt er weder abwehrend noch zustimmend an andere oder an die (d. h. seine) anderen Götter[9]. Freilich kommen auch Gebete an alle

---

[1] s. oben.

[2] Ich nehme instruktive Beispiele.

[3] Dadurch wird er eben zum „Willen".

[4] Und wenn N. Söderblom, gerade weil er in Jahweh den reinsten Typus der Gottheit als „Wille" sieht, hier und in dem doch mit der israelitisch-jüdischen Religion zusammenhängenden Christentum den „einzigen wirklichen Monotheismus der Religionsgeschichte" findet, so ist auf der anderen Seite nicht zu verkennen, daß auf diesem Gebiete ein besonders fruchtbarer Boden für die strengste Ausbildung des Heiligkeitsbegriffes war.

[5] F. Max Müller, z. B. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, S. 298.

[6] Chantepie de la Saussaye [2] I, S. 16.

[7] So ist es allerdings bei F. M. Müller der Fall; dem aber soll gerade die Ausdehnung auf das ganze religiöse Leben vorbeugen.

[8] Vgl. dazu G. Wobbermin, Die Frage nach den Anfängen der Religion (Ztschr. f. angew. Psychol. 9, S. 362 f.).

[9] Es geht aber durchaus nicht an, daraus inmitten des Polytheismus einen Monotheismus konstruieren zu wollen. Höchstens könnte man von einer Tendenz zum Monotheismus hin reden. Aber gerade die „Monolatrie" zeigt deutlich, daß

oder wenigstens einige Götter des betreffenden Pantheons vor. Das ist aber nur dann der Fall, wenn die Macht der einzelnen Gottheit als nicht ausreichend angesehen wird; diese Anrufung geschieht aber immer so, daß die Götter irgendwie als Einheit gefaßt werden, daß eben ihre Macht auf einen „Haufen" kumuliert ist[1].

Wir kommen nunmehr zum Einzelnen. Als erste Frage ist das Verhältnis von Augenblicks- und Sondergöttern[2] und Fetischen zu besprechen. Richard M. Meyer[3] bezeichnet im engen Anschluß an Usener als Augenblicksgötter solche Erscheinungen, die unmittelbar „unter dem Druck einer momentanen Erregung" vergöttlicht werden. Hierin stimmt er ganz mit uns überein. Bei der Charakterisierung des Fetischs jedoch weichen wir in einem wichtigen Punkte von ihm ab. Richtig ist[4], wenn gesagt wird, daß der Fetisch „mit bewußtem Willen eingesetzt ist"; unrichtig aber ist der Satz: „Der Fetisch ist nur ein Sinnbild des Gottes."

---

der Monotheismus nicht direkt aus dem Polytheismus hervorwächst, d. h. aus dem mit Kulturelementen umkleideten Gottesbewußtsein, sondern aus dem religiösen Grunderlebnis hervorgeht; es ist deshalb auch nicht angängig, Polytheismus und Monotheismus als „Stufen" anzusehen. So betrachtet es z. B. Hugo Greßmann, Religion in Geschichte und Gegenwart IV, Sp. 477; der „Gebetsmonotheismus" kommt gegenüber der Spekulation und der Politik zu kurz. Ganz auszuschließen für die wissenschaftliche Behandlung ist die Behauptung Zöcklers (RE[3] XV, S. 539): „Das Wesen des Polytheismus ... beruht auf der Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls ... der Menschheit". So schroff kann man eine Abhandlung, die wirklich das „Wesen" des Gegenstandes zum Verständnis bringen will, nicht beginnen; dieses Urteil kann sehr wohl das Endergebnis einer speziellen christlichen Dogmatik sein, obwohl auch hier Vorsicht geboten ist.

[1] Auch die Erklärung F. Küchlers, RGG. I, Sp. 873 (Babylonien und Assyrien) ist ansprechend. Allerdings handelt es sich hier um Anrufungen zum Zwecke der Magie. Und Küchler bemerkt mit Recht: „Die Menge der angerufenen Namen muß hier oft die fehlende Innerlichkeit ersetzen." In der Tat ist ja auch die „Massenzitation" ein rein mechanisches Verfahren: auf diese Weise wird der richtige Gott nicht vergessen.

[2] Eine eigentümliche Weiterentwicklung ist die Festlegung des Sondergottes als Lokalgott. Das ist besonders bei Namen wie: „der von ..." oder „Herr von ..." deutlich. Als Beispiel für viele sei das arabische „Heidentum" und das babylonische Pantheon herangezogen. In altarabischen Gottesnamen finden wir dū „der" u. ä. in Verbindung mit Ortsnamen, wie den bekannten Dusares. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], S. 51, führt drei Örtlichkeiten an, die šara' heißen; und für alle läßt sich ein Kennzeichen angeben, das zum Kult auffordert, religiös gesprochen: das als Offenbarung eines Gottes (zunächst Augenblicksgottes) angesehen werden kann (vgl. auch ba'al pe'ōr). Das Gleiche möchte ich auch von Ningirsu vermuten. Dieser Name bezeichnet die Gottheit als Herr (ursprünglich Herrin [vgl. W. Förtsch, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den ältesten babylonischen Inschriften, in: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 19, 1, S. 12 f.]) von Girsu. Denn die ältesten Nachrichten, die wir über diese Gottheit besitzen, lassen offenbar nur soviel erkennen, daß sie sich als Lokal- und Schutzgottheit von Girsu manifestiert hat. Dagegen scheint mir die Meinung, daß sie ursprünglich in Nippur zusammen mit Enlil als solare Gottheit verehrt wurde (wie Förtsch annehmen möchte) problematisch. War sie vielleicht ursprünglich die (eine?) Göttin der Kornhaufen? (vgl. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, S. 57 f.).

Aus diesen Beispielen geht übrigens hervor, daß dem Augenblicksgott und Sondergott, worauf auch R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, z. B. S. 249, aufmerksam macht, das Moment des Lokalisierten anhaftet, das den Individualisationsprozeß sehr unterstützt.

[3] Richard M. Meyer, a. a. O. S. 80.

[4] Vgl. dazu weiter unten.

Meyers Begründung finden wir im Arch. f. Rel.-Wiss. Bd. XI[1]. Die Fetische der Neger seien so wenig „Götter" als die „Götzenbilder" es sind; auch der „Naturismus" verehre nicht die Gestirne, sondern ihre Herren. Damit aber bezeichnet Meyer selbst den wunden Punkt seiner Theorie. Denn dadurch, daß sowohl Fetische resp. Götterbilder[2] als auch alle anderen Formen des Kultes als „Symbole" bezeichnet werden, wird der Unterschied prinzipiell aufgehoben. Also Fetische sind als Kultobjekte den anderen „materiellen Dingen" gleichzustellen: sie sind allerdings „Symbole", aber solche, die mehr bedeuten[3], als was wir Modernen uns darunter vorstellen; in ihnen faßt der Primitive wirklich das „Unfaßbare". Wenn man diese Gegenstände nicht als „Götter" bezeichnen will, dann muß man konsequent sein und auch die Bezeichnung „Augenblicksgötter" ablehnen, was Meyer nicht tut, und „Gott" überhaupt nur noch den geistig-persönlichen Gott des Christentums nennen. — Freilich ist ein Unterschied zwischen solchen Gegenständen, die „unter dem Druck einer momentanen Erregung als ‚göttlich' angeschaut" werden, und den Fetischen. Beide sind Gottesgestalten im Vollsinne des Wortes, weil beide — wie Meyer selbst sagt[4] — „göttlich verehrt" werden, d. h. weil das religiöse Beziehungsverhältnis nur sie, und zunächst nicht ein darüber hinausliegendes Göttliches, einschließt. Es ist deshalb kein Grund vorhanden, mit Meyer[5] die „mythologische Auffassung eines konkreten Gegenstandes", sobald sie „... dauernd festgehalten wird", als „unmittelbare Anschauung des Gottes" abzulehnen. Die Grundtendenz aller Beispiele, die sowohl Meyer als Usener anführen, geht eben auf die göttliche Verehrung des dauernd „machtgeladenen"[6] Gegenstandes, sei dieser nun als Augenblicksgott oder als Fetisch zu einer Würde gekommen. Wir dürfen deshalb den terminus Useners, „Sondergötter", beibehalten zur Bezeichnung dafür, daß die Augenblicksgötter zu dauernden Kultgestalten wurden[7].

Auf die richtige Fährte inbezug auf den Unterschied führt dann Meyer[8] selbst in der oben angeführten Bemerkung, daß der Fetisch „mit bewußtem Willen eingesetzt" sei[9]. Hier ist nämlich das Einfallstor für die Magie. Wird von vornherein das Verhältnis zu dem Gegenstande seiner Verehrung so gefaßt, daß eigentlich der Mensch der Bewirker ist, so kann er mit dem Gotte nach Belieben schalten. Es gehen dann zwei Momente nebeneinander her, das religiöse der wirklichen

---

[1] R. M. Meyer, Fetischismus (Archiv f. Rel.-Wiss. XI, S. 327ff.).

[2] „Götzenbilder" und „Heidentum" sollten als Fachausdrücke ihres abfälligen Charakters wegen in Religionsgeschichte und -philosophie verschwinden.

[3] vgl. R. M. Meyer selbst, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, S. 332. — In das Übergangsstadium gehören die „sympathetischen" Fälle, die von R. M. Meyer, Altgerman. Rel.-Gesch., S. 147 f. aufgeführt werden.

[4] R. M. Meyer, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, S. 330.

[5] R. M. Meyer, Altgerm. Rel.-Gesch., S. 30.

[6] Ich gebrauche hier einen Ausdruck Söderbloms.

[7] H. Usener, a. a. O. S. 280. Daß die Sondergötter in gewissem Sinne „allgemeingiltige Artbegriffe" darstellen, berührt unsere Untersuchung nicht, da sie jedenfalls unter „isolierender" Betrachtung stehen.

[8] Daß übrigens die von ihm (R. M. Meyer, Altgerm. Rel.-Gesch., S. 67ff.) angeführten Fälle von Fetischismus einen Beleg für unsere Ansicht geben, sei hier nur angemerkt. Erwähnenswert ist als Parallele dazu der Glaube, daß besondere Steine (versteinerte) Menschen seien.

[9] vgl. auch R. M. Meyer, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, S. 330ff.

„Anbetung" (und deshalb ist der Fetisch real die Manifestation des Göttlichen) und das magische, wodurch der Gott zum Zaubermittel in der Hand des „Verehrers" wird. Man kann dann weiterhin sagen, daß das religiöse Verhältnis hier immer zum Zielpunkt das Zaubern hat; genauer ausgedrückt: die religiöse Verehrung währt nur solange, als der Fetisch willens oder stark genug ist, Zaubermittel zu sein; will oder kann er das nicht mehr, so wird er abgesetzt, d. h. das religiöse Verhältnis wird gelöst[1].

Daß nun dieser Fetischismus, d. h. eben die engste Verbindung des Religiösen mit dem Zauberhaften (im Gottesbewußtsein), noch in den „höheren" Religionen vorhanden ist, beweist die babylonisch-assyrische und verwandte Religionsgeschichte. J. A. Knudtzon[2] vermutet, daß die Ischtarstatue, die Tuschratta an Amenophis III. sendet, ihre Heilkraft an dem alten und kranken Ägypterkönig beweisen soll. Wie nun auch das Verhältnis des Götterglaubens der Mitanni (des Volkes Tuschrattas) zum genuin babylonischen sein mag[3], soviel geht jedenfalls aus Z. 26 f. des Briefes Tuschrattas hervor, daß der Mitannikönig eine verhältnismäßig hohe Auffassung von der Göttin an den Tag legt (Herrin des Himmels). Und doch dicht daneben diese magisch-sinnliche Vorstellung! Damit hängt auch zusammen, daß Tuschratta die bēlit šamē fast in einem Atemzuge „ili", „meine Gottheit" nennt. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß dies ein monotheisierender Ausdruck ist, wie es sonst[4] aufgefaßt werden kann, weil ja dieses ili seine Ergänzung und Erklärung findet in dem: u ana aḫia lā īšu „für meinen Bruder aber nicht".

Von hier aus ergibt sich eine weitere Abzweigung: der Fortschritt zum eigentlichen Symbol. Deutlich können wir diese Entwicklung an der „Perle" beobachten[5]. Die Entstehung der ganzen Sage wird auch hier auf die Manifestation eines Augenblicksgottes zurückgehen. Mit Recht hebt Usener[6] den Zug, wonach Aphrodite, die Tochter von Zeus und Thalassa, d. h. die schimmernde „Perle", das Erzeugnis von Blitzfeuer und Wasser, ist, als das Ursprüngliche hervor. Das nächste Stadium war die Bildung einer persönlichen Gottheit, eben

---

[1] Dieses Ineinander von Religion und Magie liegt wohl auch den Ausführungen R. M. Meyers, a. a. O. S. 326 f. zugrunde.

[2] J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln II, S. 1050. — Der betr. Passus findet sich, in Keilschrift herausgegeben, in: The Tell el-'Amarna Tablets in the British Museum (ed. C. Bezold) No. 10 (Rev.): Tuschratta von Mitanni an Amenophis III. und lautet Z. 26 ff. folgendermaßen: .

[ilIštar bēlit ša-me-e aḫ-ia u ia-ši / li-iṣ-ṣur-an-na-ši 100000 ša-nāti[pl] / u ḫe-du-ta ra-bi-ta bēlit išāti / a-na ki-la-a-al-li-ni li-id-di-an-na-ši-ma / u ki-i ṭa-a-bi i-ni-pu-uš / [ilIštar a-na ia-ši-na-a i-li u a-na aḫ-ia la-a i-šu.

„Ischtar, die Herrin des Himmels möge meinen Bruder und mich / 100000 Jahre schützen; / und große Freude möge die Herrin des Feuers / uns beiden geben; / und wie etwas Gutes möge es (dann für uns) sein. / (Aber wohlgemerkt:) Ischtar ist für mich (mein) Gott, / für meinen Bruder aber nicht."

Dazu Z. 13 ff.:

13. um-ma [ilIštar . . .: 14. „a-na [mat]mi-iṣ-ri-i . . . 15. lu-ul-lik-ku-me" 16. . . . a-nu-um-ma i-na-an-na 17. ul-te-e-bil-um-ma it-tal-ka.

13. „Folgendermaßen spricht Ischtar: 14. ‚Nach Ägypten . . . 15. Will ich gehen'. 16. Siehe, jetzt 17. Habe ich sie gesendet — und sie geht."

[3] Vgl. dazu J. Hehn, Die bibl. u. bab. Gottesidee S. 127.

[4] Man denke etwa an die Bußpsalmen.

[5] Vgl. H. Usener, Die Perle (Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker . . . gewidmet S. 201 ff.).

[6] a. a. O. S. 208.

der Aphrodite. — Nicht nur diese einzelne Göttergestalt wurde damit in Verbindung gebracht, sondern noch andere „Objekte" des vorderasiatischen Kultkreises. Hugo Greßmann[1] bringt in seiner Besprechung von Kebra Nagast[2] eine Anzahl Parallelen. In der christlich-äthiopischen Literatur[3] wird die Perle dann mit Maria identifiziert, was — worauf Greßmann hinweist — die Zwischenstufe zwischen Aphrodite, die ja auch Muttergöttin ist, und Christus[4], dem Sohne, darstellt.

Als man nun dazu fortschritt, ein *Bild* der Meergeborenen herzustellen, war *diese* neue Erscheinung so kräftig gegenüber der „Perle", daß das *Gottesbild* den göttlichen Kraftstoff ganz absorbierte und den ursprünglichen Gott zum „Symbol" herabsinken ließ, das der Statue usw. als Attribut beigegeben wurde. Dies ist der eine Zweig der Weiterbildung: das konkrete Symbol.

Den anderen kann man als in die Richtung des Geistigen weisend bezeichnen. Usener[5] erwähnt einen Lehrsatz der Manichäer, wonach ein Lichtstrahl, der aus dem göttlichen Pleroma in die Materie gefallen sei, Perle wurde. Daran anknüpfend konnte leicht die Meinung sich bilden, die Perle sei Licht. Dahin wird auch das sowohl in sunnitischer als schiitischer Überlieferung sich findende nūr Muḥammadin zu stellen sein — samt der in späteren persischen Schriften der iranischen Religion auftretenden Verbindung des Lichtes als Gloriole mit der „Mutter des Propheten"[6]. Gerade die Tatsache, daß in der älteren iranischen Literatur nicht von einer äußeren Lichterscheinung die Rede ist, scheint ein Hinweis darauf zu sein, daß in der späteren Zeit zwei Vorstellungen sich vereinigt haben: Die genuin-iranische von der Macht- und Herrlichkeits-„Substanz"[7] und diejenige von Perle und Licht, welch letztere vielleicht gerade wegen der Tendenz des religiösen Bewußtseins zur Personifizierung hin, zur ersteren als formal mit ihr verwandt hinzugefügt wurde.

War erst einmal diese Stufe erreicht, d. h. war man soweit vorgeschritten, daß der Gegenstand der Augenblicksmanifestation zum Symbol des Gottes wurde, der *damit*[8] von dem Gegenstande selbst losgelöst und über ihn erhaben war, jedoch (von diesem her) *das Konkret-Persönliche bewahrt* hat, dann war ein weites Feld für alle möglichen Kombinationen eröffnet.

Zunächst wurde durch diesen Loslösungsprozeß das Überweltliche und in gewissem Sinne Weltmächtige der Gottheit stärker zum Bewußtsein gebracht. Die Götter werden zu „Herren", Göttern des Himmels, der Unterwelt usw.[9]. Dieses Stadium haben wir z. B. in der babylonisch-assyrischen Religion vor uns. Aber es macht hier nur einen Teil der Gesamtreligion aus, neben dem noch andere Strömungen sich finden. Und diese Teile sind nicht abgesondert; sie gehen vielmehr

---

[1] H. Greßmann, Ztschr. d. Deut. Morgenländ. Gesellsch. LX, S. 671.
[2] Hrsg. von C. Bezold in den Abhandlungen der Kgl. Bayrischen Akad. d. Wiss., Philos.-Philol. Kl. 23.
[3] vgl. C. Bezold, a. a. O., Einleitg.
[4] vgl. Malke'a Marjām (effigies Mariae) Str. 22 (hrsg. v. A. Dillmann, Chrestomathia Aeth. S. 141).
[5] H. Usener, a. a. O. S. 211.
[6] N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens S. 294.
[7] S. darüber oben S. 100, Anm. 3.
[8] D. h.: dadurch, daß er mit dem Gegenstande nicht mehr identisch war.
[9] Wieweit dabei auch andere Motive wirksam sind, kann hier nicht erörtert werden.

ineinander über. Fr. Küchler[1] schreibt: „Wie man sich gegen die Gewalt der Geister schützt ..., das scheint eine Hauptfrage der babylonischen Frommen gewesen zu sein; man könnte fast sagen, daß die Religion der Mehrheit des Volkes überhaupt darin bestanden habe". Das ist richtig[2]; die ungeheuere Zahl von Beschwörungstafeln beweist es[3].

Aber ein charakteristischer Unterschied gegenüber dem oben[4] beschriebenen Zustande macht sich doch bemerkbar — unbeschadet der Fortdauer des Fetischistisch-Magischen: Die Götter werden nicht mehr als direkte Mittel *in der Hand des Menschen* zur Zauberei benutzt, sondern man ruft ihre Hilfe an[5], aber doch so, daß unter der Form des Bittgebetes deutlich das genuin Magische als Inhalt hindurchschimmert. Gerade in diesen Beschwörungen kann man die Tatsache besonders genau studieren, daß die verschiedenartigsten „Schichten" der Entwicklung ineinanderliegen. So findet sich in der assyrischen Beschwörungsserie Maḳlû (Verbrennung) folgender Passus:[6]

at-ti man-nu kaššaptu .../kaššaptu aṣ-bat pa-ki ...

„Wer bist du, Zauberin, ... // Zauberin, ich packe deinen Mund ..." (sc. daß du mit diesen Körperteilen nicht schaden kannst).

Welches Selbstbewußtsein des Hexenbanners spricht sich doch in diesen Worten aus! Die Gottheit erscheint dann gleichsam als Diener[7], wenn der Meister ausruft:

[il]**Sin el-lam-mi-e li-ḳa-ta-a pa-gar-ki.**

„Sin möge deinen Leib an der Vorderseite vernichten."

Ferner:[8]

aḳ-la[9] **ni-bi-ru aḳ-ta-li**[9] **ka-a-ru/aḳ-li**[9] **ip-ši-ši-na ša ka-li-ši-na ma-ta**[10]**-a-ti.**

„Ich habe die Fähre verbrannt, ich habe ...[11] verbrannt, // ich habe ihrer aller große Hexerei verbrannt."

Auch hier offenbart sich doch ein sehr starkes Selbstgefühl: Der Hexenbanner

---

[1] Fr. Küchler, RGG. I, Sp. 872.

[2] Die Parallelerscheinung dazu bildet die Religion der Veden.

[3] Ein weiterer — rein äußerer — Umstand kommt noch hinzu. Einerseits bilden — worauf J. Hehn, Die bibl. u. bab. Gottesidee S. 346 aufmerksam macht — die Aufzählung der sittlichen Pflichten den zweiten Teil eines Beschwörungsrituals, andererseits beginnen sowohl *die Gebete im allgemeinen* als auch die Beschwörungen im besonderen mit dem Zeichen šiptu („Beschwörung"). Oft schließen auch die eigentlichen Gebete mit einem Zeichen für šiptu und *daneben* einem solchen für nîš ḳâti (Handerhebung = Gebet). Vergleichsweise sei auf das Äthiopische hingewiesen, wo ṣalôt „Gebet" auch als terminus für Beschwörungsformeln gebraucht wird.

[4] S. 110f.

[5] Fr. Küchler, a. a. O. I, Sp. 873 (3).

[6] Bei Fr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke[5]: d 89f. (S. 86f.).

[7] wohl nicht (nur) in Form einer Statue, wie Tuschrattas Ischtar.

[8] a. a. O.: a) 50f. (S. 85).

[9] M. Jastrow jr., Die Rel. Bab. u. Ass. I, S. 304 übersetzt: „ich habe abgesperrt" und liest demnach: ak-la und ak-ta-li (von kalû). Was mich veranlaßt, ḳalû zu lesen, ist einmal der Umstand, daß die ganze Serie maklû überschrieben ist und dann, daß Fr. Delitzsch, a. a. O. s. v. kalû kein I. 2. aufführt, wohl aber unter ḳalû (s. die zweite Form im Text). Sachlich — wenigstens für unseren Zweck — ist der Unterschied belanglos.

[10] für da?

[11] Fr. Delitzsch, a. a. O. s. v. kâru: Teil (?) eines Schiffes (Fährschiffes), M. Jastrow, a. a. O.: „die Mauer" (= kâru Wall?).

weiß sich im Besitze der magischen Kräfte, die er anwenden kann, wenn auch religiöse Stimmung nicht zu verkennen ist, da ja das Ganze in den folgenden Zeilen auf die Sendung und den Befehl der Gottheit zurückgeführt wird.

Einen Schritt weiter auf dieser Bahn gehen solche Beschwörungen, die die Zaubermacht in die Hände der Gottheit selbst legen, wie in der III. Tafel der Maklū-Serie[1]. In dieser Beschwörung findet sich auch insofern eine deutliche Beziehung zur religiösen Sphäre, als die Opfer der Hexen als „fromm" bezeichnet werden, was offenbar die „beiden Töchter Anus" veranlaßt, die Hexe unschädlich zu machen[2].

In solchen Beispielen zeigt sich, was die treibenden Motive sind, die zur allmählichen Loslösung der Religion von der Magie führen. Denn tatsächlich ist es so, daß Religion und Magie trotz engsten Ineinandergreifens zwei heterogene Dinge sind; und das Erstarken des Bewußtseins vom religiösen Beziehungsverhältnis führt zu immer klarerer Scheidung. Infolge dieses Bewußtseins nämlich übergibt der „Fromme" seine Sache der Gottheit, in deren Dienst er sich weiß[3].

---

[1] nach M. Jastrow, a. a. O. S. 308 f.

[2] Darin, daß die Gottheit von sich aus gegen das Böse einschreitet, liegt ein starkes Motiv zur Ausbildung religiös normierter („theonomischer") Ethik.

[3] Aus anderen Religionen vgl.: I. Die ganze Stimmung des A. T., z. B. Ps. 139, 19.—24. II. Das Verhalten Muhammeds vor der Schlacht bei Badr (Sirā des Ibn Hischām in Brünnow-Fischer, Arabische Chrestomathie, S. 55 f.): „O Gott, wenn diese Schar heute zugrunde geht, sollst du nicht mehr verehrt werden" (sc. aus dem einfachen Grunde, weil du dann keine Anhänger mehr hast). Auch das in der Entwicklung des Islam hervortretende Moment des „Gottvertrauens" entspringt aus dem oben herausgestellten echt religiösen Zug (s. Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 153 ff.). III. Ansätze dazu im germanischen Walkürenglauben (s. den 1. Merseburger Zauberspruch und das von R. M. Meyer, Altgerm. Rel.-Gesch. S. 160 mitgeteilte Lied: „... voran wollen wir gehen und in die Schlachtreihe schreiten, wo unsere Freunde die Waffen kreuzen ..."). Auch das freundliche Verhältnis Freys zu seinen Verehrern, den Männern von Throndheim (R. M. Meyer, a. a. O. S. 200) kann hierher gezogen werden, ferner die Erzählung von Odins Erziehungs- und Prüfungstätigkeit bei den Fürsten (a. a. O. S. 254 f., 271), Thors Kampf mit den Riesen, den „bösen Dämonen" (a. a. O. S. 292; Parallelen dazu in vielen Religionen), die „dritte Sünde" der Götter, die den Weltuntergang nach der Völuspa herbeiführt: „... sie hüten nicht mehr die ihnen anvertraute Menschheit" (a. a. O. S. 449, vgl. 536), die wahrscheinliche Entwicklung des germanischen Unsterblichkeitsglaubens (a. a. O. S. 505 ff.) ist zu nennen. IV. Für die älteste römische Religion ist der zum Gottesnamen hinzugefügte Titel mater (und pater) (G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 18. 23.) charakteristisch und wieder ein Beweis dafür, wie vorsichtig man in der bestimmten — ich möchte fast sagen: dogmatischen — Ausdeutung des Vaternamens sein muß (gegen W. Schmidt [vgl. G. Wobbermin, Ztschr. f. angew. Psych. 9, S. 377 ff.] und N. Söderblom [Urhebertypus]). In Betracht kommt auch die Stellung der lares und der di penates „als Besitzer des Ortes, Hauses usw." (a. a. O. S. 29) — diese „Besitzer" unterscheiden sich m. E. von den oben erwähnten arabischen und babylonischen „Herren" eines Ortes usw. dadurch, daß der römische „Besitzer" eben als Besitzer ein Schutzverhältnis zu dem Bewohner, dem „Klienten", eingegangen ist, während das im Arabischen usw. noch nicht so deutlich ausgesprochen ist —. Ebenso gehört hierher die Verpersönlichung gewisser abstrakter Begriffe, religiös geredet: die Hypostasierung einzelner Seiten der Gottheit, besonders deutlich auch bei Fides (a. a. O. S. 123 f. 271 ff. [Gewiß ist der Entstehung nach zu scheiden — etwa — zwischen Fides und Pietas, aber im Prinzip und der Erscheinung nach ist es dasselbe.]). — Schließlich seien noch die Götterkämpfe erwähnt (Trojanischer Krieg, Kriegszüge der Assyrer, wo die Götter den Menschen helfen, Asen- und Wanenkrieg) und die Funktion der Gottheit als Schutzgott und als Schöpfer.

In der Anschauung von Marduk von Eridu als dem „großen Obermagier“[1] ist dann diese Übertragung der menschlichen Angelegenheiten auf die Gottheit konzentriert: und dieses selbst bedeutet eine nicht unwesentliche Kompensation der magisch-religiösen Vorstellungen[2].

Denn dadurch wird die menschliche Beschwörungstätigkeit wesentlich entlastet, ja durch ihre Anknüpfung an die Tätigkeit der Götter ihrer Selbstherrlichkeit, ihres Grundcharakters, entkleidet. Bei dem Kampfe des Gottes gegen den Dämon, des guten gegen das böse Prinzip, des Lichtes gegen die Finsternis, ist der Mensch lediglich „Mitarbeiter“, wofür die persische Religion vielleicht das ausgeprägteste Beispiel zeigt.

Damit aber ist schon — wenn man will — ein weiterer „Fortschritt“ in der Gottesanschauung, eine Differenzierung des Überweltlichen gegeben. Diejenigen Götter, die sich als Repräsentanten des Unheilvollen geoffenbart haben (Krankheit, Nacht usw.), scheiden aus dem religiösen Grundverhältnis aus; der Mensch hält sich nur an die Spender des Guten[3]. Sah er sich auf einer gewissen Stufe den bösen Dämonen gegenüber auf sich allein gestellt (mit seinen Opfern und Beschwörungen), so hat er nunmehr einen mächtigen Halt an den „guten Göttern“. Ein Spezialfall wiederum davon ist, daß an derselben Gottheit eine gute und eine böse (wenigstens verderbenbringende) Seite wahrgenommen wird; der Gläubige versucht dann natürlich durch Opfer und Gebet möglichst die guten Gaben des Gottes zu erlangen. Solche Gottheiten sind z. B. auf babylonischem Gebiete der Gott Nergal, die zerstörende und doch zugleich „lebenschaffende“ Sonnenglut[4], und Girru, das Feuer. Um seiner verderblichen Eigenschaften willen wird dieser Gott besonders gerne gegen die Dämonen angerufen[5] und dadurch beide Seiten der Gottheit unter ein Prinzip — das gute — gebracht.

Wir müssen hier als letzten Punkt unserer Untersuchung das Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus[6] behandeln. Hat der Polytheismus die Tendenz und die Kraft zum Monotheismus zu führen? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns die Ausgestaltung des Pantheons etwas ansehen. Neben unendlicher Differenzierung der göttlichen Sphäre findet sich eine Strömung

---

[1] Vgl. Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye II, S. 308; das Gleiche sind die Götter für die Zauberer in Alt-Mexiko (E. Seler, in den „Veröff. a. d. Kgl. Museum f. Völkerkde.“ VI, Berlin 1899, S. 29 f. 33 (Die Götter maugurieren die Wahrsager).

[2] Als in dieses Gebet gehörend möchte ich auch die namentlich auf indischem Boden verbreitete Vorstellung betrachten, daß die Götter selbst opfern und beten. Das geht sogar so weit, daß Mazda und Sraosha „mit Gebet und Gebetsschnur“ am Ende das Böse vernichten (Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye II, S. 226), d. h. in gewissem Sinne ein magisches Mittel anwenden. —

Aus der „schwarzen“ Magie sei als Parallele das Gebet der babylonischen Magier an den Satan in der Homilie des Jakob von Sarug über Konstantin (ed. A. L. Frothingham jr. [in: Atti della R. Academia dei Lincei, classe di Scienze . . ., vol. VIII]) angeführt; Z. 231 f.: „Wir gehorchen dir, und deine Befehle zwingen wir nicht“. Formal ist hier dieselbe Höhenlage eingehalten wie in dem Gegengebet an den Sohn Gottes Z. 450 ff.

[3] Die Umstände bei Teufelsbündnissen, die der Mensch eingeht, Motive und Zwecke derselben sind hier nicht zu erörtern. Sie bilden im Grunde keine Ausnahme unseres Kanons.

[4] vgl. J. Hehn, a. a. O. S. 38.

[5] a. a. O. S. 12, M. Jastrow jr., Die Rel. Bab. u. Ass. I, S. 312.

[6] Dabei scheidet die Frage aus, ob der Polytheismus eine Entartung des Monotheismus ist. S. darüber oben.

anderer Art: die ausschließliche Verehrung des Orts-, Stadt- oder Landesgottes innerhalb seines Bezirkes und Machtbereiches, wie wir das deutlich bei den semitischen Stämmen und Staaten sehen (Moab, die übrigen kanaanäischen und phönizischen Städte mit ihrem Baal). Darin darf man aber nicht Ansätze zu wirklichem Monotheismus sehen; diese Erscheinung ist vielmehr (wie schon oben angedeutet) eine Auswirkung des Augenblicks- und Sondergöttertums. Der Übergang zum Pan-(Poly-)theon ist (sogar auf biblischem Boden!) mit I. Sam. 26, 19. oder II. Kön. 3, 27. gegeben. Die gleiche Anschauung ist es übrigens, wenn die Gottheit in einem bestimmten Tempel lokalisiert ist, woneben sich dann wieder das Bestreben findet, die Götter überall anzurufen. Bei einem Vergleiche dieser beiden Erscheinungen müssen wir vom Standpunkt der monotheistischen Gottesvorstellung aus urteilen, daß das beweglichere Pantheon „höher" steht als der an seinen Bezirk gefesselte Lokalgott, wenn er auch hier ausschließliche Verehrung genießt.

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß auf der anderen Seite sich zwischen dem Einzelgott und seinem Verehrer ein sehr inniges Verhältnis entwickeln kann („mein Gott", „meine Göttin" in vielen babylonischen Gebeten). Aber, wie gesagt, Monotheismus im strengen Sinne ist das nicht. Vielmehr scheint die Anschauung vom Lokalgott gerade eine Wurzel des Polytheismus zu sein, oder vielmehr: mit ihr ist er schon latent gegeben. Ich möchte das die primitive Quelle des Polytheismus nennen[1]. — Bei sich entwickelnder Kultur kommt als weiterer Faktor der Differenzierung die Kultur selbst und die manigfachen Bedürfnisse des Menschen hinzu. Während der einfache Beduinenstamm oder das kleine Dörfchen (auch die einzelne Stadt) an einem Fruchtbarkeitsgott genug hat, der das Gemeinwesen stark erhält, vermehrt und im Notfalle auch die Schutzmaßnahmen nehmen kann (eben weil er als lebenspendende Macht seine Verehrer nicht umkommen läßt), so braucht ein größeres Staatswesen einen besonderen Gott für den Krieg.

Und wiederum können wir sagen, wenn wir einen solchen Stammesgott unter diesem Gesichtspunkt betrachten, daß er seinerseits einen Vorsprung vor dem ausgebildeten Pantheon zu haben scheint. In ihm kumuliert sich — wenigstens für das umgrenzte Gebiet — die ganze göttliche Macht, während eine Gottheit des Krieges nicht wohl von Frauen in Geburtsnöten angerufen wird, ebensowenig wie die römische Bona Dea von Kriegsleuten[2]. — Dazu kommt ein Weiteres. Gerade bei hochentwickeltem Staatsbewußtsein (wie in Assur und Rom, nicht so in Griechenland) besteht die Gefahr, daß die Götter mehr oder weniger aus ihrer Höhe herabgezogen werden, um Hüter menschlicher Einrichtungen zu sein. Hand in Hand damit geht (namentlich in Rom) ein Nachlassen des *lebendigen* Wechselverkehrs zwischen Gott und Mensch; alles ist staatlich geregelt[3]. Schuld daran ist aber nicht der ausgebildete Polytheismus (im Vergleich zum einfachen Lokalkult) sondern das juristische Moment, das durch die „Omnipotenz" des Staates

[1] Damit ist freilich nicht behauptet, daß sie im Kulturzustand versiege. Beispiele ihres Weiterfließens sind nicht nur die Stadtgottheiten von Babylon und Assur, sondern auch schon die Baale Kanaans und Phöniziens, die doch in alter Zeit verhältnismäßig hohe Kultur aufweisen.

[2] Die Muttergöttin Ischtar, die zugleich Kriegsgöttin ist, nimmt hier allerdings eine Sonderstellung ein. Diese Erscheinung wird aber aus der Eigentümlichkeit des babylonischen Pantheons zu erklären sein. S. darüber J. Hehn, a. a. O. S. 46 f.

[3] vgl. G. Wissowa, Rel. u. Kult. der Röm., S. 318 ff.

in die Religion hineinkommt. Denn hier trifft das Streben der Religion, das Gesamtgebiet menschlichen Lebens zu beherrschen (sodaß nach Schleiermacher alles wenigstens „mit Religion" getan wird), auf das Streben des Staates, alles unter seine Gewalt oder wenigstens unter seine Aufsicht zu bringen. Dasselbe Schauspiel haben wir ja auch in den Kämpfen zwischen Papst und Kaiser im Mittelalter vor Augen[1]. — Dann darf auch nicht verkannt werden, daß durch die Erweiterung des menschlichen Blickes auch die Götter an Ausdehnung ihres Machtbereiches gewinnen, wodurch das in der Religion natürlich von vornherein beschlossene Transzendenzstreben und -bewußtsein eine nicht unwesentliche Steigerung erfährt. Während die Macht des Lokalgottes auch als transzendent empfunden wird[2] — aber innerhalb der Stammesgrenzen —, gewinnen hier die Götter im wörtlichen Sinne Weltmächtigkeit. Damit aber ist in der Festigung ihres Transzendenzcharakters ein großer Schritt vorwärts getan. — Hier ist dann auch der gegebene Ort, von der Schöpfungsvorstellung[3] zu reden. Auch vom religionspsychologischen Standpunkte aus muß man sagen:[4] „Die rückwärtsschauende Prophetie ist erst ein später Urenkel der vorausschauenden." Wenn sich die Religion — wie wir gesehen haben und wie insbesondere Useners Untersuchungen dartun — um den Grundakt des Wechselverkehrs kristallisiert, so wird die einsetzende Reflektion zunächst auf die Zukunft, d. h. eben auf die Frage „Wozu?" gerichtet sein; erst viel später wird sie die Frage nach dem „Woher?" stellen. Daß sich diese letztere Frage aber doch auch auf niedriger Kulturstufe einstellt[5], verschlägt dem gegenüber nichts. Denn es bleibt dabei: eine gewisse Weite des Blickes geht mit irgendwelchem Schöpfungsgedanken parallel (logisch geht sie ihm sogar voraus): die „Urväter" kommen aus weiter Ferne usw. Und ferner muß geltend gemacht werden, daß allererst in einem Pantheon Griechenlands, Indiens, Babyloniens, d. h. von Ländern mit wirklich hoher Kultur, diese Vorstellungen ihrem fragmentarischen Dasein entnommen und zu einer auch für das religiöse Leben des Volkes bedeutsamen Stellung erhoben wurden[6]. — Jedoch — so können wir diesen Abschnitt über Religion und Kultur vom Gottesgedanken aus beschließend sagen — all dieses alteriert das Grundverhältnis der Religion nicht; nur in dessen äußerer Erscheinung wird es teils an seiner vollen Entfaltung gehindert (juridisches Moment usw.) teils gefördert. In der Tat: auch von hier aus kommen wir zu Wobbermins These, daß die Religion „kulturkritisch" sei[7].

---

[1] Dabei war selbst auf der Seite der Kirche der religiöse Gedanke schon dem juridischen unterlegen.

[2] Das sei aufs nachdrücklichste betont.

[3] Hand in Hand damit geht die Vorstellung des Himmelsgottes. Was das prius ist, wie überhaupt die Vorstellung sich im einzelnen gestaltet, soll hier nicht untersucht werden.

[4] mit R. M. Meyer, Altgerm. Rel.-Gesch. S. 444.

[5] Das ist das Wahrheitsmoment an Söderbloms Urheberhypothese.

[6] Vgl. das bei Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft S. 209 f. zitierte Lied an Váruna:

„Ja, weis und groß sind deine Schöpfertaten, / Der Erd' und Himmel auseinanderstützte, / Er stieß hinauf den hellen, weiten Lichtraum / Und teilt und breitet Land und Sternenhimmel / . . . / O Váruna, sag, welche Sünde war es, / Daß du den alten frommen Freund verfolgest? / Du Unbesiegter, Mächtiger, verkünd es, / Dann will ich sündlos schnell mit Preis dir nahen."

[7] G. Wobbermin, Syst. Theol. I, S. 63 f.

Die Frage, die wir nun stellen, lautet: Führt das zuletzt angeführte Moment des Polytheismus (Schöpferglaube usw.) zum strengen Monotheismus? Wenn wir unter diesem Gesichtspunkte die Religionsgeschichte überblicken, so ergibt sich folgendes: Gewiß liegt in der Idee des „Schöpfers" ein starker Zug zum Monotheismus hin — aber nicht der Monotheismus selbst. Zunächst ist festzustellen, daß der Schöpfergott über die anderen Götter hinausragt, weil er sie an Macht übertrifft. Zeus ist der πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε so gut wie z. B. Marduk „König Himmels und der Erde" ist; und findet sich nicht auch in der Auffassung des Vaters als der ἀρχή der Trinität ein letzter Rest dieses Sachverhaltes? Das hat natürlich zur Folge, daß der Schöpfer- und Vatergott die Eigenschaften der anderen Götter absorbiert, so deutlich wieder in Babylon[1]. Das ist aber — wenn auch schon reflektiert — eine Parallelerscheinung zum Gebetsmonotheismus. Meines Erachtens ist sie nicht zu trennen von der „Spaltung von Göttergestalten"[2]. Denn sie hat nicht die Kraft, den Polytheismus überhaupt auszuschalten, weil sie im Grunde die Existenz der anderen Götter nicht antastet. — Das verleugnet sich auch in der „monotheistischen" Reform Amenophis' IV. nicht. J. Hehn sagt dazu:[3] „Sein Sonnenkult will international sein". So aber erweist er sich in der Form zwar als streng monotheistisch, seinem tiefsten Wesen nach echt polytheistisch. Denn im Wesen des Polytheismus liegt Toleranz. Nun war Amenophis freilich nicht tolerant; aber — näher besehen — richtet sich seine Intoleranz lediglich gegen die Verehrung der anderen Götter, ja im Grunde genommen nur gegen die Form der Verehrung. Gerade sein Bestreben, eine Allerweltsreligion zu bieten, zeigt aufs deutlichste eine Toleranz, die wesensverwandt mit derjenigen ist, die G. Wissowa[4] als „dem gesamten Polytheismus" eignend schildert.

Zusammenfassend können wir sagen: sowohl Spaltung als Kumulation, sowohl die offenbare als die versteckte Toleranz gegenüber der Wirklichkeit der einzelnen Götter ist Lebensäußerung des Polytheismus. Von hier aus kommen wir nicht weiter. Die Richtung beidemale ist allerdings verschieden; aber gerade durch die Anerkennung der Realität der anderen Götter vermag die monotheistische Richtung die polytheistische Umfassung nicht zu sprengen; es findet immer wieder ein Rückschlag statt. Weil die anderen Götter noch lange keine „Nichtse" sind, so hindert nichts, daß die monotheisierende Kumulation auf einen anderen Gott übertragen wird, von diesem oder neben diesem wieder auf einen andern[5].

Den Weg, der weiterführt bis dahin, wo das Wort fällt: „Gott allein, und kein anderer Gott neben ihm," weist einzig der Gebetsmonotheismus, der als objektiver Ausdruck des religiösen Grundaktes aller Religion gemeinsam ist. Nicht als ob wir ihn selbst schon als strengen „Monotheismus" bezeichnen dürften — hier ist er absolut indifferent —, wohl aber muß er, d. h. eben der lebendige Wechselverkehr, das eigentliche Wesen der Religion, zu den anderen Momenten, die den Monotheismus anstreben, hinzukommen, auf daß aus der Vereinigung beider

[1] vgl. J. Hehn, a. a. O. S. 58 ff.
[2] R. M. Meyer, a. a. O. S. 45; vgl. auch G. Wissowa, a. a. O. S. 48 f.
[3] J. Hehn, a. a. O. S. 384.
[4] G. Wissowa, a. a. O. S. 38 ff.
[5] J. Hehn, a. a. O. S. 19 ff.; zählt 13 derartige Gottheiten auf. In die Richtung der „Spaltung" weist die Übertragung verschiedener Funktionen Marduks auf Nebo (a. a. O. S. 69).

der strenge Monotheismus hervorwachse. Diese Momente sind zwar nicht zu unterschätzende Hilfen, aber die Mutter des strengen Monotheismus bleibt die religiöse Erfahrung[1].

Und da kommen dann allerdings die Erlebnisse Israels in Betracht. Zunächst war freilich das Bewußtsein von der Realität der anderen Götter noch lebendig; nichts war zu spüren von einer Kumulation: Jahweh erwies sich lediglich als Retter des Volkes (und Schöpfer der Einheit der Stämme), nichts von einer Internationalisierung: Jahweh war nur der Gott des Volkes (nach manchen Stellen auch nur des Besitztums) Israels. Der Akt, durch den es zur alleinigen Verehrung Jahwehs kam, vollzog sich auch nicht in Form eines bloß äußeren, d. h. menschlichen Dekretes; sondern es war dies religiöse Notwendigkeit.

Auf dieser Linie liegen auch der christliche und der islamische Monotheismus. Allerdings nimmt Israel gegenüber den beiden anderen eine Sonderstellung ein, als noch nicht zu Anfang bei ihm der vollentwickelte Monotheismus zutage trat, sondern noch in den Hüllen des Gebetsmonotheismus sich findet. Aber gerade in Israels (und — konzentriert-schöpferisch — Moses') Erlebnis, das sich in die Formel zusammenfassen läßt: „Jahweh allein", lag implizite die Abkehr vom Polytheismus, sodaß es prinzipiell und sachlich keinen Fortschritt bedeutete, wenn die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts hinzufügten: „... und sonst keiner mehr", d. h. Jahweh nicht nur „allein" für Israel, sondern der Herr auch der übrigen Völker. Dies war nun wiederum kein Dekret, sondern Erlebnis, sodaß es wirklich zum Bewußtsein davon kommen konnte, daß die „Götter" der „Heiden" „Nichtse", „Götzen" sind.

Die Geschichte des Hellenistischen Judentums (Engelverehrung usw.), des Islams (Dschinnen und „Heiligen"kult im Volksglauben), endlich des christlichen Dogmas (Heiligenkult, drei Personen innerhalb der Dreieinigkeit) zeigen deutlich, daß, sobald eine Glaubensform nicht immer wieder von neuem in das religiöse Grunderlebnis tritt, sie zu erstarren beginnt. Dabei läßt sich die Beobachtung machen, daß diese Form stärker und stärker mit Gesetzesparagraphen beschwert wird und — parallel damit — mehr und mehr der Frömmigkeit entschwindet. (In bezug auf die Trinität reicht der Drang der Frömmigkeit sogar bis in die Dogmatik hinein.) Der Monotheismus kann sich nur als wahrer (nicht als [bloß] dogmatischer) halten, wenn er immer wieder neu erlebt und von jedem einzelnen erfahren wird. — Und insofern ist der Monotheismus allerdings die Vollendung (des Gottesbewußtseins in) der Religion, weil gerade in ihm ihr Grundakt, der Wechselverkehr von „Person zu Person"[2], am reinsten faßbar ist.

Soweit können wir in der Religionsphilosophie gehen; die Absolutheitsfrage, die sich leicht daran anschließt, muß — wie erwähnt — einer speziellen Glaubenslehre, bzw. ihrer Apologetik, vorbehalten bleiben.

---

[1] Genau so ist ja auch der Polytheismus nicht reines Produkt der Kultur. Die Aufzeigung freilich der hierher gehörigen spezifisch religiösen Momente würde zu weit führen.

[2] ʾiš' el rēʿēhū.

Nachträge.

S. 88, Anm. 4. Z. 4 (auf S. 89.): Dazu s. wieder aus der babylonischen Religion KAR III Nr. 92 Rückseite Z. 6: (šumma) sibti^{ti} ili u ištari muḫḫi-šu ibaššī^{i} ... „(wenn) der Griff eines Gottes (so wohl besser statt einfach: Gottes) oder der Göttin auf ihm lastet ... (sollst du vor Ištar eine ‚Zurüstung zurüsten')" (Erich Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Rel., Mittl. der Vorderas. Ges. 1918, 2, S. 34. 37).

S. 96, Z. 13 ff.: Anläßlich seiner Besprechung der origenistischen Streitigkeiten führt St. Schiwietz (Das morgenl. Mönchtum I, S. 333) einen Bericht Cassians (coll. X. 2. 3) an, nach dem der greise Mönch Serapion (sketische Wüste) glaubte, auf den Anthropomorphismus gerichteten Osterbrief des Bischofs Theophilus von Alexandrien hin nicht mehr zu Gott beten zu können, wenn ihm das anthropomorphe Bild der Gottheit, das er sich beim Beten gewöhnlich machte, genommen sei.

S. 99, Z. 5—7 v. u.: Zum Teil anknüpfend an die Arbeiten Marets und Söderbloms sucht Rudolf Otto in seinem (1920 in 4. Aufl. erschienenen) Buche „Das Heilige" das Wesen der Religion in der Begegnung mit dem mysterium tremendum, im Eindruck eben des Heiligen, zu erfassen. Wenn nun auch der Begriff des „Heiligen" etwas willkürlich an die Spitze der Untersuchung gestellt wird, so ist doch anzuerkennen, daß in dieser Kategorie ein spezifisches Merkmal der religiösen Sphäre liegt. Es stellt in der Tat das „Ganz andere" der Religion gegenüber allem Rationalen dar, das schlechterdings Irrationale. Unberechtigt aber scheint mir die daraus gezogene Folgerung zu sein, die Prädikate Geist, Vernunft, Wille ..., Allmacht, Wesenseinheit, Bewußtheit, kurz das Persönlich-Vernünftige, auch in absoluter Steigerung, seien klare und deutliche Begriffe. Und wenn Otto a. a. O. S. 141 anläßlich der Besprechung von 1. Mos. 28, 17 meint, die beiden Versteile „Wie schauerlich ..." und „Ja, das ist ..." so scharf einander entgegensetzen zu dürfen, daß der erste das Urerlebnis, der andere die Deutung darstelle, so ist folgendes einzuwenden: Gerade der Ruf: „Ja, das ist der Sitz Elohims" bedeutet das Urerlebnis der Religion, während die ersten Worte nur die Eingangspforte zum religiösen Verhältnis bedeuten. Erst die Überzeugung, daß das Numen, das ungewisse, zerflatternde „Etwas" ein Nomen, ja ein „Er" ist, bildet den starken Quellpunkt der religiösen Gemeinschaft (mit Gott). Nicht so ist es, daß die „Begriffe von Person und Wesen" „rational" und deshalb „seltsam fremd, spröde und widerstehend sind und jedenfalls nur zum Teile und nur gewissen Seiten ihres Objektes sich anfügen, das doch selber mit breiten irrationalen Rändern über sie noch hinausgeht." Denn auch der „Begriff" der Persönlichkeit enthält unlösliche irrationale Bestandteile — so gut wie rationale. Der Gegensatz ist also nicht richtig gefaßt. Sachentsprechend ist vielmehr einzig das: die Gewißheit, daß „hier Elohims Sitz" ist, hebt die Psyche aus dem dunklen Wogen und Wallen des Gefühls ins helle Licht des Persönlichen (natürlich des religiös, heilig Persönlichen), das Religion, den religiösen Grundakt, erst möglich macht. Ohne diesen Akt aber, diese Tat, diese Äußerung des Persönlichen kommt es nur zu einer religiösen Stimmung. Erst der klare Wille als Zusammenfassung

des Irrationalen und des Rationalen macht das Irrationale fruchtbar, nimmt ihm das „Unheimliche", „Gespenstische" oder auch das bloß triebhaft Faszinierende, gestaltet aus ihm das „Heilige" (das nicht gerade den gepreßten Sinn von sacer haben muß), das mit dem Göttlichen, d. h. mit „Gott", identisch ist. Die Kategorie des „Heiligen" also, wie sie Otto faßt, leistet für die Religion nicht das, was sie leisten soll. Die Verbindung des Irrationalen mit dem Rationalen, die Herstellung lauterer Religion, gelingt ihr nicht. Und dabei ist dann nach der Darstellung von Otto das rationale Ethos dasjenige Moment, was die Religion vollendet; vorher ist das Heilige „primitiv", „roh", hat nicht von sich aus die Kraft, das religiöse Verhältnis anzubahnen, sondern muß dazu erst ein Anlehen beim Rationalen machen, daß wir zum Heiligen „Du" sagen können (vgl. a. a. O. S. 34). M. a. W.: das Wertvollste hat die Religion nicht in ihrer Grundkategorie (diese ist irrational, d. h. — so können wir jetzt sagen — der Sphäre des Halbbewußten angehörig), sondern von außen her. Damit ist aber über sie das Urteil gesprochen.

Nahe mit Otto berührt sich übrigens auch Johannes Wendland in seiner Arbeit: Die Stellung der Religion im Geistesleben (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXV. 2). Er betont zwar mit aller Energie, daß „die Wirklichkeit der Religion" „auf selbständiger Erfahrung Gottes" ruht. Damit verbindet sich weiter der Gedanke, daß die Religion das (von jeder Seite her unabhängige) Zentrum des Geisteslebens sei. Dadurch soll eben die Eigenart des Religiösen ausgedrückt sein, daß die Religion mancherlei Verbindungen mit den übrigen Gebieten eingehen kann. Aber die „Eigenart des religiösen Erlebnisses" soll nun die sein, „daß der Mensch, der mitten im Weltleben steht, eigenartige Gefühlseindrücke erhält". Auch hier fehlt die lebensvolle Beziehung zum „Überweltlichen", zu Gott. Der „Einheitskern" von Gefühl, Wille und Denken ist ja das Zentrum des Geisteslebens, von wo aus das „Geistesleben" durch ein Überweltliches entscheidend bestimmt wird. Das, was als Aufgabe 2. Ordnung erscheint (a. a. O. S. 32ff.), ist schon — wenigstens in den Grundzügen — im 1. Teil (S. 23ff.: Die Eigenart religiöser Erfahrung) vorweggenommen. Unter diesen Umständen kann das Eigentümliche der Religion natürlich nur in der nicht profanen Stimmung gefunden werden. Woher diese aber kommt, bleibt unerklärt. Wie der Mensch zur Quelle des religiösen Lebens kommt, wird überhaupt nicht behandelt.

S. 111, Z. 8 v. u.: Vgl. dazu das Sätzchen eines Rituals aus dem Ištar-Kultus (E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, 2. Heft [Mitt. der Vorderas. Ges. 1918, 2], Nr. 1, S. 5. 13.):

Z. 19: anaku annanna apil annanna ša ilušu annanna ^{ilu} ištaršu annannîtum^{tum}

Z. 20: anḫu šunuḫu atamar paniki ^{ilu} Ištar (so hier vielleicht besser als ištar) bēlit dadmê

Z. 19: „Ich, NN, Sohn des NN, dessen Gott NN, dessen Göttin NN,

Z. 20: matt und bedrückt schaue ich dein Antlitz, Ištar, Herrin der Wohnstätten" (= Länder?).

S. 115, Z. 4: Sehr gut spiegelt folgendes Gebet an Tammuz diese Stimmung wider (s. E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babyl. Religion, 2. Heft

[Mitteil. der Vorderas. Ges. 1918, 2], Nr. 1, S. 10. 18.):

Z. 50: enuma tallaku uruḫka limnu saḫḫiršuma panuška lillik
enuma tallaku ṣêra tummišuma kirbîtam a-a (für lâ?) issaḫra
. . .
enuma têbiru ^{nâru} ḫubur tummišuma ^{ilu}êama a-a (für lâ?) iturra
eṭir amêla marṣama lištamar ilûtka dalilika ludlul.

Z. 50: „wenn du deinen Weg gehst, laß den Bösen
sich umwenden, daß er von dir gehe,
wenn du nach der Steppe gehst, beschwöre ihn bei der
Flur, er wende sich nicht zurück,
. . .
wenn du den Huburfluß überschreitest, beschwöre
ihn bei Ea, er kehre nicht zurück,
rette den Kranken, er rühme deine Gottheit, er
huldige dir!"

Beachte, daß diese „Beschwörung" in ein proleptisches Preisgebet ausläuft!

S. 119, Z. 4 ff.: Würden die von uns aufgezeigten Momente in der Erforschung von Urkunden, die religiösen Stoff enthalten, mehr beachtet und als Wegweiser benutzt werden, so könnten m. E. Publikationen wie Friedrich Delitzschs neuestes populäres Buch „Die große Täuschung" 1920, die nur — ich darf von unserem Standpunkt aus ruhig sagen: unnötige — Aufregung gebildeter und halbgebildeter Laien hervorrufen, nicht mehr vorkommen. Dies Urteil muß ich über das Buch eines unserer bedeutendsten Assyriologen fällen. Nicht als ob ich einer Verdummungstaktik auf biblischem Gebiet das Wort reden wollte! Ich möchte nur unterschieden wissen zwischen Religion und wertloser Schale. Bemühung der Literar- und Textkritik muß es sein, die Schale als solche zu erkennen und dementsprechend zu behandeln. Erkläre man Zug um Zug der „heiligen" Geschichte aus der umliegenden Kultur, aber man mache auch halt an der Grenze, wo die Arbeit des Religions*historikers* aufhört und die des Religions*philosophen* anfängt! M. a. W.: das Ewige läßt sich nicht wie Geschichte „bearbeiten". Mag es mit den Quellen stehen, wie es will, die Gottesoffenbarung an Mose und (damit) an Israel bleibt Gottesoffenbarung so gut wie die in Jesus Christus trotz sehr unsicherer Überlieferung und so gut wie die an Muhammed trotz der verschiedenen Berichte, die assiaru (terminus technicus der Biographie des Propheten) enthalten, und so gut endlich wie das Gotteserlebnis der Modernen. Alle zeigen eben in verschiedenen Brechungen den Einen Gott, der allerdings „der letzte und höchste Begriff des menschlichen Denkens" ist. *Da* von Täuschung zu reden, ist unberechtigt. — Diese strenge Scheidung von rational Faßbarem und einer wissenschaftlichen Bemeisterung des Unerreichbaren muß natürlich auch in der Abwehr zur Geltung kommen. Wie mir scheint, ist das bei E. König, „Friedrich Delitzschs ‚Die große Täuschung'" zu wenig der Fall, wenn seine gründliche Arbeit ihren Eindruck auch nicht verfehlen wird — abgesehen von hie und da sich bemerkbar machender traditioneller Gebundenheit, durch die der Gegner nur bestärkt werden kann.

Werke von Professor D. Dr. **Georg Wobbermin:**

Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. (Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Bd. I.) (XIII, 475 S.) 8°. 1913. M. 10 —

Theologische Rundschau, XVII. Jahrgang, 8. Heft:

„Das großzügig angelegte, weit ausgreifende Werk Wobbermins bemüht sich um den Nachweis, daß die ‚religionspsychologische Methode', die allerdings in ganz besonderem Sinne, nämlich als ein das ‚Wahrheitsinteresse' der Religion zugleich berücksichtigendes Verfahren, gemeint ist, dazu berufen sei, das Hauptinstrument für die gesamte systematische Theologie zu werden. Eingeflochten sind eine Fülle interessanter Auseinandersetzungen mit älteren und neueren Religionsphilosophen wie Schleiermacher, James, H. Maier, Troeltsch, den Neufriesianern und anderen."

D. Th. Steinmann in Religion und Geisteskultur, Bd. 8, Heft 4:

„Es ist ein Verdienst Wobbermins, daß er so stark auf eine klar erfaßte wissenschaftliche Methode für die Arbeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre dringt, um ihr aus der Vorherrschaft des subjektiven Beliebens herauszuhelfen. Ebenso bedeutsam ist seine Forderung, vor allem Philosophieren über die Religion zuerst einmal ohne alles Schielen danach, wie man dann etwa weiter fahren werde, den durch die geschichtlichen Tatsachen der Religion gegebenen wirklichen Tatbestand aufzunehmen, sehr bedeutsam gegenüber all jenen auch heutigen Religionsphilosophien, welche die Religion sehr anderes meinen lassen, als sie sagt. Und dann die scharfe Gegenüberstellung von Religion und Kultur und die Formulierung von der kulturkritischen Richtung aller höheren Religion gegen allen modernen Unverstand, die Religion in ihren verschiedenen Formen auf ihre Bedeutung für den einfachen Fortschritt der Kultur hin abzuwerten. Weiter wäre zu nennen im Gegensatz zu aller Auflösung der Religion lediglich in subjektive Stimmung oder in persönliches Erlebnis die aus der geschichtlichen Religion geschöpfte Erkenntnis von dem sehr ernstlich gemeinten Erkenntnischarakter ihrer Vorstellungen."

Der zweite Band soll das Wesen der Religion,
der dritte das Wesen des Christentums behandeln.

Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. 3. Tausend, mit Zusätzen und Nachträgen. (VII, 176 S.) 8°. 1911. M. 2.50

Ernst Haeckel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung. (30 S.) 8°. 1906. M. —50

Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie. (XII, 291 S.) gr. 8°. 1901. M. 4.80; geb. M. 6 —

Grundprobleme der systematischen Theologie. Zwei akademische Vorlesungen. (43 S.) gr. 8°. 1899. M. 1 —

1. Der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion. — 2. Aufgabe und Methode der evangelischen Dogmatik.

Zu den angegebenen Preisen tritt bis auf weiteres ein Verleger-Teuerungszuschlag von 60%; dazu Sortimentszuschlag. Einbandpreise freibleibend. Preise für das Ausland nach den Bestimmungen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler.

Berlin

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig

Professor D. Dr. **Georg Wobbermin**

bearbeitete in deutscher Ausgabe:

Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit

Materialien u. Studien zu einer Psychologie u. Pathologie des religiösen Lebens. Von **William James.**

(XXXIV, 404 S.) 8°. 3., unveränderte Auflage 1920. M. 6 —; geb. M. 10.50

Prof. D. Dr. Heinr. Scholz, Kiel, i. d. Preuß. Jahrbüchern (März 1917):

„James hat mit seinem gehaltreichen Buch der Religionskritik einen Stoff geliefert, den sie mit großem Gewinn verwerten kann. Er hat sich in seinen ausgebreiteten, von ungewöhnlicher Vielseitigkeit und außerordentlicher Belesenheit zeugenden Untersuchungen an die lebendige Religion gehalten und diese durch eine überraschende Fülle lehrreicher Selbstzeugnisse aufgeklärt. Die Arbeit, die er hiermit geleistet hat, darf epochemachend genannt werden . . . Die Übersetzung ist so außerordentlich gut gelungen, daß man beim Lesen völlig vergißt, eine Übersetzung vor sich zu haben."

Prof. Dr. W. Stern, Hamburg, in der Deutschen Literaturzeitung:

„Zweifellos liegt der eigentliche Wert des Werkes im Psychologischen. Um die psychische Eigenart der religiösen Erfahrung in möglichster Deutlichkeit herauszuarbeiten, hält sich J. vor allem an solche Individualitäten, für welche die Religion unmittelbarstes, persönliches Erlebnis ist; denn diese zeigen mit paradigmatischer Schärfe, was bei dem Gros der Menschen nur schwach angedeutet oder durch äußere Tradition mehr oder minder erdrückt ist. Deswegen veranschaulicht und belegt auch J. seine Ausführungen durch zahlreiche, oft sehr ausführliche Zitate aus Autobiographien, Selbstbekenntnissen, Briefen von Mystikern, Wiedergeborenen, Heiligen."

In demselben Verlage erschien:

Das Werden des Gottesglaubens

Untersuchungen über die Anfänge der Religion

von

D. Nathan Söderblom

Erzbischof von Upsala.

Deutsche Bearbeitung von Professor Dr. **Rudolf Stübe**, Leipzig.

(XII, 398 S.) gr. 8°. 1916. M. 8 —; geb. M. 12 —

Prof. D. W. Bousset, Gießen, widmete dem Werke in der Theolog. Rundschau (XIX, 7) eine 18 Seiten umfassende Besprechung und bezeichnete es darin als „eine der wichtigsten und interessantesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte".

Die Zeitschrift für den deutschen Unterricht (XXX, 3) urteilte: „S.'s Werk ist eines der gehaltvollsten Bücher der modernen Religionswissenschaft und in allem eine große Leistung . . . Eine umfassende Gelehrsamkeit, ein tief eindringendes Erfassen der inneren Lebensrichtungen und ein eminent klares Urteil haben hier (Kapitel 9 u. 10) Meisterwerke der Geschichtschreibung gestaltet."

Zu den angegebenen Preisen tritt bis auf weiteres ein Verleger-Teuerungszuschlag von 60%; dazu Sortimentszuschlag. Einbandpreise freibleibend. Preise für das Ausland nach den Bestimmungen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler.

In zweiter, völlig umgearbeiteter Auflage ist erschienen:

Glaubensgewißheit

Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion

von

Karl Heim

IV, 216 S. gr. 8°. 1920. Kart. M. 8.50

In einem umfassenden Überblick über das bisherige Schaffen Karl Heims bezeichnet die „Christliche Welt" (1920, Nr. 21) seine „Glaubensgewißheit" als „ein Buch mit dem sich jede theologische Denkweise eingehend wird auseinandersetzen müssen". Die neue Auflage ist so stark umgearbeitet, daß auch denen, welche die erste Auflage schon besitzen, die Anschaffung der zweiten dringend zu empfehlen ist.

Inhalt: **I. Das Problem:** 1. Der Gewißheitsmaßstab der nüchternen Beobachtung und Berechnung. — 2. Die Eigenart der Vertrauensurteile. — 3. Der Gewißheitsgrad des Glaubens. — 4. Der Widerstreit der beiden Vergewisserungsmethoden. — 5. Der Lösungsversuch der neueren Theologie. — 6. Logische Formulierung der Frage. — **II. Die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit:** 7. Die erkenntnistheoretische Frage. — 8. Zeno und Kant. — 9. Zeitstrecke und Raumlinie. — 10. Die Tiefendimension. — 11. Der mathematische Begriff der Grenze. — 12. Das Ich. — 13. Ich und der andere. — 14. Die Vielheit der Bewußtseinswelten. — 15. Der bewußtseinstranszendente Gegenstand. — 16. Schlußergebnis. — **III. Die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit:** 17. Das Erwachen der religiösen Frage. — 18. Die sittliche Seite der religiösen Frage. — 19. Die Frage nach dem Sinn des Lebens. — 20. Die Irrationalität des Tatsächlichen. — 21. Perspektivischer Mittelpunkt und Ruhepunkt. — 22. Die Kategorie des Schicksals. — 23. Die Kategorie des Schicksals und die übrigen Kategorien. — 24. Die Anwendung der Schicksalskategorie auf die praktische Zentralfrage. — 25. Das letzte Entweder-Oder. — 26. Gott.

In demselben Verlage ist erschienen:

Simmels Religionstheorie

Ein Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart

von

Lic. Wilhelm Knevels

VI, 107 S. gr. 8°. 1920. M. 6—

Die Schrift gibt die erste eingehende Erfassung und Würdigung der sehr beachtenswerten, doch bisher wenig beachteten Religionsphilosophie Simmels. Da diese geradezu typisch ist für die religiöse Krisis der Gegenwart und die Auseinandersetzung mit ihr mitten in das religiöse Problem hineinführt, ist das Werk weit über den Rahmen des Themas hinaus bedeutsam und wendet sich nicht nur an Philosophen und Theologen, sondern auch an die religiös interessierten Gebildeten.

Inhalt: **I. Das Wesen der Religion:** Methodische Vorbemerkungen. — Bestimmung des Wesens der Religion (unter Heranziehung moderner Lyrik). A. Die Beziehung zum Gegenstand. — B. Der Gegenstand der Beziehung: 1. Realität; 2. Wert; 3. Transzendenz. — **II. Die Religionstheorie Simmels im Rahmen seiner Philosophie:** A. Die Simmelsche Philosophie: 1. Die Korrelation Form-Inhalt; 2. Die Formen und die Inhalte; 3. Der metaphysische Abschluß. — B. Simmels Stellung zur Religion als Konsequenz seiner Philosophie: 1. Das Transzendenzproblem; 2. Die Religion als Kategorie. — **III. Die Religionstheorie Simmels in religionswissenschaftlicher Beleuchtung:** A. Das Wesen der religiösen Kategorie: 1. Die Religion als etwas rein Seelisches; 2. Die Religion als kategoriale Form. — B. Das Funktionieren der religiösen Kategorie: 1. Die religiöse Kategorie im Bereich des gewöhnlichen Lebens; 2. Die religiöse Kategorie als Charakteristikum der spezifisch religiösen Seele. — Anhang. Die Behandlung eines religiösen Inhalts durch Simmel: „Die Persönlichkeit Gottes".

Zu den angegebenen Preisen beider Werke tritt bis auf weiteres ein Verleger-Teuerungszuschlag von 60%; dazu Sortimentszuschlag. Preise für das Ausland nach den Bestimmungen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler.

Druck von August Pries in Leipzig.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BL
51
H6

Hofmann, Otto
Der Begriff der religiösen
Erfahrung

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 07 24 13 019 9